



التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية

الدكتور حيدر ابراهيم علي


التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية



مركز دراسات الوحدة العربية

التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية

الدكتور حيدر ابراهيم علي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

علي، حيدر ابراهيم
التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية/حيدر ابراهيم علي.
٣٩١ ص.
ببليوغرافية: ص ٣٦١ ـ ٣٧٧.
يشتمل على فهرس.
١. الحركات الإسلامية. ٢ الديمقراطية. ٣. الإسلام والدولة.
أ. العنوان.
320.55

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦
الطبعة الثانية: بيروت، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩

المحتويات

القسم الأول
التيارات الإسلامية: المعنى والتاريخ

القسم الثاني
الديمقراطية في خطاب بعض تيارات الإسلام السياسي

القسم الثالث
مناقشات الديمقراطية والإسلام في التسعينيات

القسم الأول

التيارات الإسلامية: المعنى والتاريخ

مقدمة

يخضع اختيار أي موضوع لعوامل محددة، بعضها موضوعي والآخر ذاتي، تجبر أو تشجع، أو تستميل الباحث إلى الانشغال بهذا الموضوع دون غيره. لذلك تبقى مسألة الموضوعية الكاملة أو الحياد المجرد مسألة نسبية تماماً وتتوقف عن إيراد الحقائق والوقائع، ولكن التحليل والتقييم لا يخلو من ذاتية، وهي لا تعني بالضرورة الانحياز أو التعصب أو الدخول بآراء مسبقة. فالذاتية قد تعني وجود ظروف خاصة بالباحث جعلته يأخذ بمنهج معيّن يتناول به موضوعه. وهذا يفترض وجود خيارات عديدة لمناهج مختلفة وتناولات متباينة، ولكن كيف يتم الوصول إلى خيار معين؟ من هنا يمكن أن تتسرب الذاتية. والعلوم الإنسانية مهما كان منهجها الامبيريقي أو الإحصائي مثلاً، لا تخلو من مواقف ذاتية للباحث أو الكاتب. والمهم ألا تنجرف الذاتية إلى العاطفية والانفعالية والانحيازية التي تقلب الحقائق أو تخفي جزءاً منها بطريقة مغرضة تحاول إثبات فرضيات أو ادعاءات مختلفة تماماً. فالبحث العلمي والموضوعي يكتسب هذه الصفات من خلال ضبط نسبية الذاتي، وليس بإلغائه، لأن ذلك غير ممكن في الدراسات الإنسانية أو العلوم الاجتماعية والسياسية.

كنت مهتماً بدور الدين في دولة نامية مثل السودان، وبالذات علاقة الدين بالتغير الاجتماعي. وفي حالة السودان يزداد الاهتمام عند الباحثين بالطرق الصوفية أو الطائفية الطرقية، خاصة وقد حُكم السودان خلال فترات طويلة منذ الاستقلال عام ١٩٥٦ بواسطة أحزاب طائفتيّ الانصار (المهدية) والختمية (الميرغنية). ثم بدأت تظهر حركة إسلامية تقودها فئات غير تقليدية تتضمن الطلاب والمتعلمين وسكان المدن، تأثرت في بعض فترات تطورها بحركة «الاخوان المسلمين» المصرية إثر عودة طلاب سودانيين كانوا يدرسون في مصر. اندمجت الحركة الإسلامية السودانية في الحركة السياسية والحزبية السودانية، وقبلت بقوانين اللعبة الديمقراطية مثل غيرها من القوى السياسية، على رغم أنها تزعمت حملة حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان عام ١٩٦٥، مما مثل انتهاكاً خطيراً لشروط الديمقراطية. كان المرء يعتقد ــ بحسب التجربة السودانية ــ أن الحركة الإسلامية قد نجحت في التوفيق بين مبادئها الإسلامية والعمل ضمن نظم غربية حديثة مهما كانت شكليتها، أي بمعنى أدق، قد وفقت بين دعوتها الدينية وعلى رأس

جدول أعمالها المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وبين قيام الأحزاب، وتعددية الأفكار، وسيادة القانون، وفصل السلطات، واحترام حقوق الإنسان، والاحتكام إلى الأغلبية، وحرية الصحافة والرأي والعقيدة والتنظيم. . . الخ.

يبدو أن سودانية الحركة الإسلامية، وليست إسلامية الحركة الإسلامية، جعلتها تحاول التكيف مع الظرف التاريخي الذي نشأت وتطورت فيه. ولكن في الوقت نفسه لم تتشبع تماماً بقيم الديمقراطية من تسامح وقبول الاختلاف، وذلك بسبب كلية وإطلاقية مبادئ الحركة ذات الأصول الإلهية أو غير الوضعية. مع ذلك حاولت الحركة الإسلامية السودانية مسايرة وضع السودان لفترة، ولم يمتد الزمن طويلاً، فقد انقلبت الحركة الإسلامية على النظام الديمقراطي الذي كانت تمثل فيه القوة السياسية الثالثة وشاركت في عدد من حكوماته الائتلافية. لقد هندست انقلاب ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩ وشغلت كوادرها المناصب القيادية في حكومة الانقلاب. وهنا برز السؤال: هل تؤمن الحركة الإسلامية بالديمقراطية حقيقة أم تعتبرها مجرد تكتيك ووسيلة لاكتساب الشرعية حتى تبلغ الحركة درجة «التمكن» ثم تنقلب عليها؟ صارت مصداقية الحركة الإسلامية بصورة عامة، وليس فقط في السودان، عرضة للتساؤل والشك والاختبار الدقيق. فالحركة الإسلامية السودانية تعتبر نموذجاً وقدوة لأغلب الحركات الإسلامية الأخرى، بسبب نجاحاتها السياسية وتأثيرها واجتهاداتها. لذلك وجد موقفها الانقلابي تبريرات عديدة، ولم تُدِنْ أية حركة الانقلاب العسكري، بل اعتبره الكثيرون ضرورة لإنقاذ السودان من التفتت والانهيار. فقد مثل التمرد والصهيونية والامبريالية خطراً على وحدة السودان ووجوده، بحسب رأي الحركات الإسلامية. وهي تضع بالتالي مقابلة تبيّن أهمية الدولة القوية تجاه الدولة الديمقراطية، لأن الأخيرة قد تترك ثغرات تتسلل منها أخطار عظمى. لذلك يمكن التضحية بالديمقراطية ولو مؤقتاً.

هنالك عوامل موضوعية أخرى وراء الاهتمام بقضية علاقة التيارات والحركات الإسلامية بالديمقراطية. فقد صار الموضوعان بؤرة اهتمام في الواقع والفكر العربيين. فالدعوة إلى الديمقراطية (أو على الأقل المشاركة والشورى) أصبحت شاملة وكاسحة وصلت إلى مناطق وعقول لم تكن تقر بها قبل ذلك. فقد أصبحت الحركات الإسلامية رقماً سياسياً لا يمكن تجاوزه وأظهرت قدرة على التعبئة والحشد في ظروف خاصة، على رغم انعدام البرامج المفصَّلة والواقعية. ولكنها رفعت شعارات جذبت جماهير واسعة ترفض وتعارض سياسات النخبات الحاكمة في عدد من الأقطار العربية. وصارت الحركات الإسلامية أكثر حضوراً ونشاطاً في المجال السياسي، مما أجبرها على مناقشة قضايا جديدة عليها، أهمها الموقف من الديمقراطية. لذلك لجأت هذه الحركات الإسلامية إلى الأصول الدينية في محاولة لربط كثير من المفاهيم الحديثة بجذور في التراث الإسلامي. واستطاع بعض مفكري ومنظري هذه الحركات وغيرهم من المنتمين إلى التيار الإسلامي العريض، أن يتوصلوا إلى آراء ومواقف توفيقية مستخدمين منهج القياس على رغم لاتاريخيته في كثير من الأحوال. وشهدت السنوات الأخيرة أدبيات عديدة تحاور

مفاهيم الديمقراطية ووسائلها، وحقوق الإنسان، وتقف مواقف القبول أو الرفض أو التحفظ بشروط. فالحركات الإسلامية تحتاج إلى آليات ووسائل الديمقراطية، ولكنها ترفض الفلسفة التي ترتكز عليها. فهي تريد الاستفادة من العمل الحزبي وحرية الصحافة وتنظيم النقابات ومؤسسات المجتمع المدني. كما ترى الحركات الإسلامية نفسها قادرة على كسب الانتخابات عن طريق التصويت الشعبي لأنها تضمن الشارع الانتخابي.

من الملاحظ أن انتشار الظاهرة الإسلامية جعلها تقترب من الديمقراطية باعتبارها وسيلة شرعية يمكن أن توصلها إلى السلطة أو أداة «تمكين» في الحكم. عدا ذلك لم تقدم الحركات الإسلامية أية ممارسة أو سلوك ديمقراطي عملي ينعكس على تعاملها اليومي أو العادي، وبالذات حين يتعلق الأمر بقضايا ذات صلة بحقوق الإنسان، والتي غالباً ما تصطدم بمسألة خصوصية المجتمعات والثقافة الإسلاميتين. فهناك حق التعبير والرأي والعقيدة، والحريات الشخصية؛ كل هذه قد تتعارض مع مبادئ دينية ثابتة، أو قد تهدر تماسك الدين ووحدته، وقد تشكك في مسلمات الإيمان، أو قد تستفز الأخلاق والمشاعر الدينية. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، كيف يمكن التوفيق بين تطبيق حدّ الرّدة وبين حق الفرد في تغيير دينه أو اعتناق أية عقيدة أخرى على رغم إسلامه. هناك أيضاً حرية التعبير، كما تظهر في الروايات والأدب، أو في الفكر والاجتهاد، فقد عرف العالم الإسلامي تكفير عدد من الكتّاب والمبدعين، وصدرت فتاوى ضدهم تقول بخروجهم عن الإسلام وتهدر دمهم؛ أو على الأقل خلق رأي عام إسلامي معادٍ لهؤلاء الكتاب.

نواجه بالعديد من المواقف والممارسات الفعلية التي تظهر سلبية أو تحفظ الحركات الإسلامية أو الأفراد المنتمين إلى التيار الإسلامي العريض. ففي المناقشات التي دارت في مؤتمرات عالمية لحقوق الإنسان، وفي مؤتمرات متخصصة عن التنمية الاجتماعية، أو السكان أو المرأة، وقف الكثيرون بدعوى الخصوصية ضد قضايا لها طابع إنساني عام. أقصد بذلك أنها تتضمن مبادئ وقيماً إنسانية وليست غربية ـ كما يصرّ بعضهم على نسبها ـ ولكن قد يكون الاختلاف حول طريقة أو آلية تطبيقها أو نشرها. ومن المفارقة، أن بعض الإسلامويين يلجأ إلى منظمات وجمعيات يرفضون فلسفة قيامها. يحدث هذا حين يقع عليهم القمع من قبل السلطات الحاكمة؛ وفي الوقت نفسه يدينون تدخل هذه المنظمات والجمعيات حين يوجه القمع إلى خصومهم، مثال الجزائر ومصر من جهة، ومثال السودان وإيران من جهة أخرى. ولكن مع تزايد الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان وجدت الحركات الإسلامية نفسها مجبرة على مجاراة، أو اللحاق بالمناخ العالمي المتجه نحو وضع مسألة حقوق الإنسان في مكانة متقدمة وإعطائها الأولوية في التعامل، وفي تقييم الدول والمجتمعات، أو على الأصح، صار مبدأ احترام حقوق الإنسان أحد المعايير المهمة في تحديد العلاقات والمعاملات الدولية، كذلك في قياس التطور السياسي لأي مجتمع. وقد يُتخذ مثل مقياس النمو أو تلبية الحاجات الأساسية التي تستخدم في تحديد مستوى تطور الدول اقتصادياً ومادياً. فالمفهوم يكتسب عالمية جديدة ذات فعالية أكثر، بعد أن كان مجرد شعار تتضمنه مواثيق الأمم المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية. وكان الميثاق

العالمي لحقوق الإنسان يهدف إلى تجنيب العالم قيام نظم عنصرية، مثل النازية والفاشية، وبالتالي تجنيب البشرية ويلات حرب أخرى. أما الآن، وبعد اختفاء المعسكر الشرقي، وتفرد الغرب الرأسمالي بقيادة العالم، فهو يحاول فرض ليبرالية همها الاقتصاد والتبادل التجاري، ولكن لا تستطيع الازدهار من دون ليبرالية سياسية أيضاً. لذلك أصبح الاهتمام بحقوق الإنسان من الأولويات، بغض النظر عن الدوافع والأغراض. فالمبدأ في جوهره إنساني وحيوي في تطور أي مجتمع أو ثقافة، ويحتم على أية حركة سياسية أو اجتماعية أن تضعه على جدول أعمالها وأن تلتزم به، إذا أرادت أن تكون ضمن قوى المستقبل.

هناك مبدأ آخر مهم يمكن اعتباره مؤشراً أساسياً في توجه الحركات الإسلامية نحو الديمقراطية، وهو قبول الآخر المختلف واحترام حق الاختلاف في الرأي وعدم اللجوء إلى العنف لإسكات الرأي الآخر مهما كانت الأسباب والمبررات. من ناحية أخرى، يستفيد الإسلامويون من أية فرصة للتعبير عن أنفسهم وآرائهم في منابر وصحف الغير من دون أي تنازل عن هذا الحق، بينما لا يتيح معظم صحفهم ومجلاتهم الفرصة للآراء التي تختلف، وهذا ليس مجرد اتهام، إذ يمكن متابعة ذلك من خلال المواد المنشورة، كذلك من خلال التجربة الشخصية، إذ لم أتمكن حتى من نشر تصحيح معلومات تكتبها وسائل إعلام الإسلامويين المقروءة. يبقى هذا الفهم قاصراً للديمقراطية، كما يحمل خطر إسكات الرأي باستعمال وسائل تبدأ من العنف اللفظي أو اللغة العنيفة: الشتم، التهديد، التكفير، التقويل... الخ.، حتى العنف المادي، كما يحدث للصحفيين والإعلاميين والكتّاب والفنانين في الجزائر مثلاً. إن قبول الآخر هو أول تمرين على الديمقراطية، لذلك أثارت هذه الممارسات ـ الرافضة للآخر ـ الرغبة في الكتابة عن موقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية، إذ علينا تهيئة الشروط الأولية لانطلاق التطور الديمقراطي في المجتمعات العربية من خلال تكريس قيم التسامح والقدرة على الحوار والتعايش مع المختلفين والمعارضين.

إن الحديث عن الصحوة الإسلامية يشوبه كثير من التعميم، خاصة إذا اعتبرنا هذا التسييس الفائض للدين هو نهضة أو صحوة تمس كل جوانب شمولية الإسلام. وأعني في هذا الصدد تحديد الآثار الثقافية لهذه الصحوة. فلو اعتبرنا الثقافة هي طريقة حياة أو سلوك وعقلية في التعامل والتفكير تتميز بالتكيف الخلاق مع البيئة المحيطة ـ مادية وإنسانية، فهل حدث تحول حقيقي في ثقافة المجتمعات الإسلامية وانعكست على الفرد المسلم؟ الثقافة ليست مجرد مظاهر خارجية وشكلية تظهر في طريقة اللبس مثلاً، ولكن تبرز ما يرمز إليه الملبس أو المظهر، فهي مجموعة رموز دالة. نسأل هل زاد الشارع الإسلامي، مع الصحوة الإسلامية، تهذيباً في المعاملة ونظافة في المحيط، وصدقاً في التجارة، واجتهاداً وكدّاً في العمل، وريادة في الإنتاج، ورحمة بالمساكين والفقراء؟ هل ساهمت الصحوة الإسلامية الحالية في تجديد الفكر الإسلامي، كما حدث في عصر النهضويين في القرن الماضي؟ هل شهدت المكتبات رصيداً جديداً من الكتابات العميقة

والرصينة التي تخاطب ـ بواسطة العقل ـ القضايا الحقيقية التي تهم المسلمين؟ هل اتسعت الترجمات لنواكب الحضارة المعاصرة، كما حدث في التاريخ الإسلامي في بعض مراحل صعوده؟ كل هذه جعلتني أميل إلى استعمال مصطلح الإسلاموي (Islamistic) حين أتحدث عن الإسلام السياسي، خلافاً عن الإسلامي أو المسلم، وهذا يتضمن المعنى الديني والثقافي أكثر. فالشخص الذي يؤدي الفرائض ويسعى إلى أن يتطابق سلوكه مع تعاليم الإسلام، يستحق التسمية الأخيرة. ولكن من يعتبر الإسلام حزباً سياسياً يحاول بكل الوسائل إقامة الدولة الإسلامية، وقد يستعمل وسائل غير إسلامية من أجل الوصول إلى ذلك الهدف، فهو إسلاموي، بحسب سياق هذا البحث.

يبقى هذا الكتاب محاولة اقتراب من منطقة فكرية لم تعطَ حقها بسبب التردد والموازنات أحياناً، وقبول الأمر الواقع في أحيان أخرى. قد يشعر القارئ ببعض السجالية، ولكنها ليست كذلك، فقد حاولت نقد مفاهيم وممارسات من خلال المقارنة والتحليل واللجوء كثيراً إلى استشهادات في أصول الحركات الإسلامية نفسها. أرجو أن تعطى هذه المحاولة حق الخطأ، وهذا أيضاً مطلب ضروري للتدريب على الديمقراطية، خاصة وقد تعوّدنا على سماع الموقف الايجابي للتيارات الإسلامية من الديمقراطية، والآن نعرض الموقف السالب من الديمقراطية، وهكذا يبدأ الحوار والجدل من خلال إبراز النقيض. أتمنى أن تجد هذه المحاولة المناقشة الوافية من أجل تصويب الآراء الواردة فيها وتقويمها، لأنها اجتهادات وفرضيات، وليست حقائق نهائية، ولأن الحقيقة نفسها متغيرة ومتحولة كثيراً في مطلع القرن الحادي والعشرين.

حيدر ابراهيم علي

الفصل الأول

المفاهيم

أولاً: مدخل

تحتل ظاهرة الإسلام السياسي خلال السنوات الأخيرة حيزاً كبيراً من الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي في المنطقة العربية، وتشغل الجميع، كمؤيدين أو معارضين أو محاورين أو مراقبين أو متأثرين بنتائجها. فقد شغلت ظاهرة الإسلام السياسي كثيراً من المهتمين بالسياسة والاستراتيجيا والاقتصاد والثقافة، وتجاوزت مجالها الديني، فارتبط اسم الإسلام ـ بطريقة أو أخرى ـ بكثير من الأحداث المهمة والمؤثرة التي شدّت انتباه العالم خلال العقدين المنصرمين. فقد بدأ الاهتمام بها منذ منتصف السبعينيات بعد حرب تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٣ ثم ارتفاع أسعار النفط وقيام الثورة الإيرانية. وأصبح العالم الإسلامي في الأعوام الماضية بؤرة لثورات ونزاعات وتحولات سياسية عميقة، جعلت بعضهم يتحدث بعد سقوط دول النموذج السوفياتي من المعسكر الشرقي عن الخطر الأخضر، أي الإسلامي، عوضاً من الخطر الأحمر أو الشيوعي. هذا التشبيه فيه كثير من المبالغة وعدم الدقة، فهل يمثل العالم الإسلامي قوة عظمى تقف منافسة بندية للمعسكر الرأسمالي ـ الغربي؟ هل تملك المجتمعات العربية ـ الإسلامية القدرات المادية من اقتصاد وتقانة (تكنولوجيا) وسلاح التي تمكنها من مواجهة الغرب؟ المهم أنه يوجد تيار في الغرب وفي الدول الإسلامية يضخّم دور المسلمين في الوقت الراهن؛ هناك في الغرب، يحمّل بعضهم المسلمين عموماً مسؤولية عدم الاستقرار والاضطرابات الحالية التي استمرت على رغم ما يسمونه انتهاء عهد الحرب الباردة. أما بالنسبة إلى الدول الإسلامية، فإن الحركات السياسية وبعض العلماء الإسلاميين يتحدثون عن عودة أو رجعة الإسلام كقوة عظيمة ـ على الأقل ـ عددياً وروحياً وباعتباره بديلاً من النظم والايديولوجيات التي سقطت، والأخرى التي تواجه الأزمات. أما في السياسة الغربية فهناك نظرية وجود عدو دائماً في السياسات الخارجية أو خطر يستوجب الحذر والمواجهة، يضاف إلى ذلك فكرة صراع الحضارات التي يروّج لها بعض الاتجاهات الفكرية.

ومن الضروري وضع الظاهرة الإسلامية في سياقها التاريخي، وبالتالي في حجمها

الطبيعي وتحديد دورها ومداه المتوقع. فظاهرة الإسلام السياسي تنمو وسط ظروف بالغة التعقيد. فالعالم يموج بتحولات شاملة وسريعة التغير، ولأن الإسلام السياسي لا بد من أن يتفاعل مع بيئة دولية جديدة مختلفة كثيرة، إذ يتشكل ما تعارف عليه باسم «النظام العالمي الجديد»، فقد انتهى نظام القطبين الواضح الانقسام ليحل محله نظام قطب واحد يتضمن دوائر ذات تنوع محدود لا يخل بمركزية القطب، ويتميز باستفراد التوجه الرأسمالي ـ الغربي. ومن المفارقة أن الدول والمجتمعات الإسلامية التي تشهد انتشار الإسلام السياسي كانت غائبة عن عملية وضع شروط، أو تهيئة ظروف بروز هذا النظام الجديد. فهذه الدول والمجتمعات لم تساهم بفعالية في التحولات العالمية، ومع ذلك أصبحت موضوعاً لها ويتوجب عليها أن تتعامل وتتعايش مع المعطيات الجديدة. لذلك نجد أن جماعات الإسلام السياسي مطالبة بقدر كبير من التكيف والتلاؤم مع عالم جديد يتجه نحو أن يكون حقيقة قرية من خلال عملية عولمة (Globalization) سريعة الوتائر. ويتمثل ذلك في الاندماج ضمن إطار عام لثقافة كونية يفرضها اقتصاد منتشر ومترابط عابر الجنسيات، تنعكس تطوراته على مجالات كبيرة، مما ينفي أية عزلة أو حصانة. يضاف إلى ذلك إعلام هائل القدرات يسعى إلى الهيمنة والسيطرة والتدخل لتشكيل الوعي ونشر ثقافته في كل أطراف القرية الكونية. وضمن هذا الواقع العالمي، على ظاهرة الإسلام السياسي أن تدرك أن الاقتصاد وثورة الاتصالات والتقانة وثقافة الاستهلاك هي جيوش وسلاح المرحلة القادمة. هذا هو التحدّي الحقيقي الذي يواجه الظاهرة الإسلامية، وقد انعكس بالفعل على فكر وممارسات حركات الإسلام السياسي، والتي تنحصر في كثير من الأحيان في إطار رد الفعل لعوامل خارجية لا تملك السيطرة عليها، وذلك على حساب التطور الذاتي. وهذه الخاصية يمكن تعميمها على حركات التجديد أو البعث الإسلامي أو الصحوة الإسلامية تاريخياً لأنها غالباً ما تكون نتيجة الاحتكاك والصراع مع التحديات الخارجية، والدليل على هذا حركات القرن التاسع عشر على وجه الخصوص.

قد ترى حركات الإسلام السياسي وجهاً آخر لتطورات العالم الحالية باعتبار أن هذه الحقبة تشهد سقوطاً للايديولوجيات الكبرى، وبالذات المادية منها، أو فترة النهايات مثل نهاية التاريخ، كما بشّر فوكوياما، أو موت الايديولوجيا أو موت المثقفين. وهنا يبرز الإسلام لدى حركات وتيارات الإسلام السياسي كمنقذ وبديل يؤكد البدايات التي ستقوم على أنقاض كل تلك النهايات والموت، وقد يكون هذا هو عنصر الصراع والتناقض مع الآخر في العالم المعاصر. فهناك القول بأن العالم في حاجة إلى «الروحية» بعد أن تشبع بالماديات، والإسلام مؤهل ـ بحسب رأي هذه الجماعات والحركات ـ للقيام بدور مستقبلي. وللمفارقة، فإن هذه الآراء ذات منطق لا إسلامي، لأن الدين الإسلامي ـ على عكس ديانات أخرى ـ لم يفصل إطلاقاً بين المادة والروح في الإنسان، واعتبره كلاً متكاملاً، روحاً وجسداً. من ناحية أخرى، إن ترشيح الإسلام كبديل إنساني يندرج ضمن الاشكالية التي تناقشها الظاهرة الإسلامية وتقف فيها موقفاً حدياً في ما يتعلق بقضية الخصوصية الثقافية. فالحركات السياسية الإسلامية حين تدافع عن ذاتها تؤكد على

خصوصية كل ثقافة بصورة مطلقة، ولكن حين تهاجِم تقول بعالمية الدعوة إلى مبادئ الإسلام وصلاحيتها لكل زمان ومكان. هذا مأزق فكري يتطلب حلاً واضحاً يعيّن حدود الخصوصية مقابل العالمية. وقد حاول بعض علماء الإنسان في السابق أن يحل الأمر من خلال التمييز بين الحضارة والثقافة، وأعطوا الحضارة صفة العالمية والعمومية والطابع الإنساني، بينما الثقافة ـ بحسب تصنيفهم ـ تعبير عن الخاص والمحدد في محاولة لتكيف خلاق مع بيئة معينة. ولكن هذه المحاولة وقعت في مشكلة الوصول إلى تعريف دقيق ومانع يفرق بين معنى الحضارة والثقافة. كان التعريف السائد هو الذي يعتبر الانجازات والابداعات الإنسانية المادية هي الحضارة، بينما كل ما هو غير مادي، أي روحي، فكري أو وجداني، هو الثقافة. والآن يتم تداول مصطلح الثقافة المادية والثقافة غير المادية، مما يضعف التقسيم الثنائي. ويظهر أن حركات الإسلام السياسي ما زالت تتبنى ـ عن وعي أو مصادفة ـ ثنائية المفهومين، لذلك تقول بإمكانية الاستفادة من الحضارة المادية الغربية في كل أشكالها واختراعاتها ومستحدثاتها، وفي الوقت نفسه محاربة القيم والأفكار والرؤى التي تستند اليها تلك الحضارة.

هذا الكتاب ـ بحسب ما تقدم ـ يبحث في إمكانية الظاهرة الإسلامية وقدرتها على أن تكون ذاتها، وفي الوقت نفسه تكون جزءاً من سيرورة الحداثة والمعاصرة التي يعيشها العالم الآن. يدور نقاش متواصل وعنيف حول هذه الاشكالية، ولكنه ينتهي إلى تمترس في معسكرات متوازية، ويصل إلى اتهامات مثل التبعية للغرب مقابل الاستقلال الحضاري أو الرجعية، والتخلف والسلفية مقابل التقدم والتحديث والعصرنة على رغم أن المسألة بديهية وبسيطة للغاية: نحن في حقبة سريعة وكثيرة التحولات يلعب فيها العلم والتقانة والاقتصاد دوراً كبيراً، إن لم يكن الدور الأساسي، في تشكيل ما يسمى بحضارة الموجة الثالثة. وتقاس الأمم بمقدار امتلاكها العناصر الثلاثة، خاصة لو استعملنا معيارَي «التقدم» و«التخلف» المتعارف عليهما دولياً. تواجه الحركات والتيارات الإسلامية السياسية تحدي التوفيق بين الذات والآخر من خلال فك أو دمج ثنائية: الروحية والمادية. فعليها إقامة الدليل الملموس على الرقي الروحي الذي يتجلى في ثقافة بالذات في الفكر والسلوك، وطريقة الحياة عموماً، وهو الذي يميز المجتمعات الإسلامية. أو من ناحية أخرى، على مفكري الإسلام السياسي إثبات إمكانية ظهور تطور مادي وانطلاق تقاني واقتصادي في مجتمعات منحطة أو متدهورة روحياً، بحسب ما تصف الحضارة الغربية المعاصرة. والمهم في الأمر أن العلاقة مع الآخر في الظروف الحالية تستوجب مراجعة كثير من التصورات ورؤى العالم والمواقف، كذلك المفاهيم واللغة والفكر عموماً، بقصد التعديل والتطوير وإعادة التفسير والمرونة والسعة ـ كما يقول الفقهاء ـ في التعامل مع المتغيرات. وتشهد الفترة الأخيرة جدلاً مستمراً حول تعارض بعض المفاهيم ذات المضمون الإنساني مع قيم ثقافات معينة، ويدور السؤال حول عالمية هذه المفاهيم وصلاحيتها لكل الثقافات. وفي كثير من الأحيان، يلجأ بعض المناقشين إلى المبررات الايديولوجية، فاللجوء إلى خصوصية الثقافة والقيم غالباً ما يكون مخرجاً لعدم الالتزام بأفكار معينة أو

تبنّي قيم ما بدعوى الوقوف ضد التأثيرات الخارجية والمحافظة على الشخصية أو تأكيد حق الثقافة في التمايز.

اخترنا في هذا الكتاب الديمقراطية كمتغير لقياس قدرة التيارات والحركات الإسلامية على التعايش مع روح هذا العصر. فإن الديمقراطية تكاد أن تكون فلسفة هذه الحقبة التي نعيشها وايديولوجيتها. فحتى فكرة نهاية التاريخ تعني بداية سيادة الليبرالية في السياسة والاقتصاد. وقد تصاعدت الدعوة إلى التعددية، وسادت حركات الدفاع عن الحريات العامة واحترام القانون، وأصبح مبدأ حقوق الإنسان من جدول الأعمال الثابت في المنتديات والمحافل الدولية والإقليمية. هذه قيم جديدة صارت تحكم العلاقات بين الدول، وتحدد تطور الدول، ومن الصعب أن يتم التعامل مع الدول التي تشذ عن هذا التوجه الإنساني. فعلى سبيل المثال، صارت المعونات الاقتصادية والفنية تربط بسجل الدول المستهدفة في ما يتعلق بحقوق الإنسان. لذلك لم يعد هناك من يستطيع أن يجهر صراحة بعدائه للديمقراطية كمبدأ، ونجد أن الجميع يدّعي انتماءً للديمقراطية لأنها جواز مرور للاندراج في العصر الحديث. ونكاد أن نجزم بأن الموقف من الديمقراطية يحدد حداثة أية حركة أو فكرة أو نظام سياسي، والعكس صحيح، إذ يمكن قياس تخلف أو رجعية أي فكر أو نظام من خلال ابتعاده عن الديمقراطية أو رفضه إياها.

قد يكون الافتراض السابق هو مصدر علاقة حركات الإسلام السياسي بالديمقراطية، إذ يمكن اعتبار الديمقراطية كمفهوم ومؤسسات وثقافة وطريقة حياة ونظرة إلى العالم، من أكثر النظريات والأفكار التي شغلت الفكر والحركة الإسلاميين خلال أكثر من نصف قرن، إذ لم تنقطع المحاولات الاسلاموية في التفاعل مع الديمقراطية، سواء حواراً أو صراعاً أو احتواءً أو تكيفاً، بقصد أن تجد لنفسها مكاناً في عالم حديث. وقد احتلت الديمقراطية ـ تحت مسميات مختلفة ـ مكانة متقدمة في فكر الإسلامويين، فبعضهم يرى عدم تعارضها مع الإسلام، بل يرى بعضهم أن الإسلام سبق الغرب في الوصول إلى إدراك أهمية الديمقراطية في الحكم والسياسة. ويسعى آخرون إلى إيجاد النقاط المشتركة بين الإسلام والديمقراطية، أو يحاولون تأويل نصوص دينية أو قياس أحداث تاريخية لإثبات ديمقراطية الإسلام. فالموقف من الديمقراطية مجال أساسي لتحديد المواجهة أو التلاقي بين الإسلام والعصر الحديث. فقد أصبحت الديمقراطية هماً إنسانياً ـ كما أسلفنا ـ وقد يكون الاختلاف حول آليات التطبيق أو أشكال النظام الديمقراطي، ولكن ليس حول المبدأ والمضمون. ويخطئ من يظن أن الديمقراطية نظرية جاهزة أو وصفة لحل مشكلات الحكم والسياسة والتنمية. فالديمقراطية الغربية الحالية هي عملية تاريخية طويلة نتجت من تطور فكري ممتد وتحولات اقتصادية واجتماعية عميقة وصراعات سياسية طويلة. فهي نتاج الثورة الدستورية الانكليزية وعصر التنوير والإصلاح الديني والثورة الفرنسية، بالإضافة إلى دور البرجوازية الأوروبية ونهاية الاقطاع والثورة الصناعية ونشوء القوميات وظهور الفلسفات الفردية. لا أريد أن أبشر بالديمقراطية الأوروبية ونقلها إلى المجتمعات، بل العكس، فقد كان مقتل الديمقراطية في العالم الإسلامي اختزالها إلى مجرد

انتخابات وبرلمانات. وهكذا يمكن محاكمة الحركات الإسلامية السياسية بحسب تعايشها مع عصر جديد يقدم قيم الديمقراطية والمشاركة الشعبية وحقوق الإنسان والحريات الخاصة والعامة على أية قيم أخرى.

من ناحية أخرى، يحدد الموقف من الديمقراطية مستقبل الظاهرة الإسلامية على مستويات عدة. فالحركات الإسلامية طرحت نفسها كمشروع حضاري جديد وبديل، ولكن أي مشروع حضاري لا تكون الديمقراطية ركيزة أساسية وحيوية في تكوينه، مصيره الفشل. يضاف إلى ذلك شبه الاجماع الذي يرى أن علة الدول العربية والإسلامية هي غياب الديمقراطية، لذلك فالناس لا يرغبون في استبدال دكتاتورية عسكرية بأخرى دينية. كذلك الديمقراطية ضرورية في الناحية التنظيمية لهذه الحركات لكي تصبح مؤسسات حديثة فعالة وذات كفاءة.

سنحاول في هذا الكتاب أن نتناول موقف التيارات والحركات الإسلامية من الديمقراطية، على رغم صعوبة أن يأتي المرء بجديد في هذا الموضوع من دون أن يجتهد ويكد، لأن الكتابة عن الإسلام أصبحت «موضة» صار لها سوق كبير وطلب كثير، وامتلأت الساحة الفكرية بكتابات المتخصصين وغير المتخصصين، إذ لم تعد دراسة الإسلام قاصرة على المستشرقين أو علماء الإسلاميات فقط، ولكن دخل الدبلوماسيون والصحفيون والاستراتيجيون وغيرهم الميدان. ونشهد نشاطاً غير منقطع للاصدارات والندوات والمؤتمرات واللقاءات الفكرية، بالاضافة إلى أجهزة الإعلام المختلفة، حول الظاهرة الإسلامية. وعلى رغم فيض الكتابات والتحليلات ما زالت الظاهرة بحاجة إلى مزيد من البحث، لأنها ذات وجوه متعددة. والأهم من ذلك أن الظاهرة الإسلامية ستظل لفترة قادمة تؤثر ـ بطريقة أو أخرى ـ في واقع اجتماعي معقد يستحق المزيد من الفهم والتفسير. والإسلام السياسي تيار أساسي في مجالات الحياة المختلفة في مجتمعاتنا، بغض النظر عن أين نقف منه. لذلك أي جانب في فكره أو حركته يقتضي التوقف والتعمق، خاصة الموقف من قضايا محددة، مثل الديمقراطية أو التنمية، أو المرأة أو القضايا الاجتماعية. وحتى ما تمت دراسته يمكن معالجته مجدداً على ضوء معلومات جديدة أو تنظير ورؤية جديدين.

إن أية محاولة للاقتراب من فهم المجتمعات العربية الإسلامية ـ على الأقل في الوقت الحاضر ـ تأتي من مدخل دور الدين في المجتمع والثقافة والسياسة، إذ يمكن الإقرار انه مع انتشار الإسلام السياسي، فقد صار وكأنه ظاهرة الظواهر، إن صح القول. وهذا يعني أنه من خلال فهمه نستطيع فهم ظواهر اجتماعية تبدو متباعدة عن مركز ظاهرة الإسلام السياسي. فعلى سبيل المثال، كيف نفسر أن ظاهرة المسرح التجاري ازدهرت في مجتمعات وفترة تاريخية ذات ميل نحو الأصولية والإسلام السياسي؟ هل يمكن الوصول إلى علاقة ما، خاصة حين نقارن مصر الستينيات بالوقت الحاضر؟ أو سودان ما بعد تشرين الأول/اكتوبر ١٩٦٤؟ أو الجزائر في منتصف الستينيات؟ ينسحب

هذا الاستنتاج على المناهج التعليمية وطرق التدريس، فقد تكرس التلقين ونظام الخلاصات البسيطة، بل انتقل التلقين من التخصصات النظرية إلى التخصصات العلمية والتطبيقية. يضاف إلى ذلك، الدعوة إلى «أسلمة» العلوم أو «أسلمة» الفنون، والحديث عن الاقتصاد الإسلامي والأدب الإسلامي والإعلام الإسلامي والفضائيات الإسلامية، وحتى السياحة الإسلامية والرياضة الإسلامية. هذا يعني أن الإسلام السياسي يسعى إلى «أسلمة» كل آفاق الحياة وجوانبها. وهذه شمولية جديدة قد يختلف الناس حولها، لأنها ترى أن الإسلام ـ بحسب فهمها وتأويلها ـ يجب أن يوجه ويرتب كل النشاط البشري على المستوى الفردي والعام بحسب ما تعتقد بأنه أصول إسلامية. لذلك تنتشر شعارات: «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام دين ودولة ودنيا»، وهي إعلان عن رفض كامل لعلمنة أي جانب في الحياة، ولا تقبل بإبعاد الدين أو فصله عن أي جزء من مظاهر الحياة الشخصية أو العامة. ضمن هذه الرؤية الشاملة قد نتساءل عن مدى أصولية الأصولية أو إسلامية الإسلام السياسي في احتواء هذه الظواهر؟ أي البحث عن خلو الظاهرة الإسلامية ونقائها من العلمنة، واستنادها إلى أسس دينية صرفة لم يلوثها تدخل الفكر الإنساني النسبي أو العلمنة المتزايدة للمجتمع والوجود.

يشعر الباحث وكأنه يقتحم مجالاً جديداً، مع أنه سيبدأ مما انتهى إليه الآخرون. فالمجال مطروق وبتكرار، ولكن على الرغم الكمّ الهائل من الكتابات والأبحاث والأوراق التي اهتمت بتحليل ظاهرة الإسلام السياسي ووصفها، بمسمياتها المختلفة، مثل الصحوة الإسلامية، أو الأصولية الإسلامية، أو التجديد الديني، أو الإصلاح، أو السلفية أو الاسلاموية. . . الخ. ، إلا أن الظاهرة الإسلامية تظل بحاجة إلى قدر كبير من التعمق والتركيز والتنويع في دراسة الجوانب المختلفة والمتعددة للمكونات الفكرية والحركية للظاهرة. وقد لازم أغلب دراسات الظاهرة الإسلامية سمات عامة، أهمها البحث التاريخي عن أسباب ظهور الإسلام السياسي وانتشاره في فترات معينة وفي مجتمعات ودول محددة. ومن الملاحظ أن هذه الدراسات على رغم كثرتها، إلا أن إضافاتها يمكن أن توصف بأنها محدودة بسبب التعميم الذي يصل أحياناً إلى درجة التنميط والتعامل مع أشكال وتطورات الظاهرة الإسلامية وكأنها ثابتة وجوهرية ومتعالية عن الواقع والتاريخ. كما تواجه هذه الدراسات صعوبة أن تكون موضوعية، بسبب الظروف والأجواء الفكرية والسياسية المحيطة بالباحثين، والتي قد تؤثر في حيدة الباحث وعلميته. ويؤثر المناخ العام ـ مباشرة أو ضمنياً ـ في طريقة الكتابة ومضمونها، أي أن انتشار الظاهرة والاهتمام المتزايد قد يوجّه تفكير الكاتب أو الباحث، وقد يحرمه من حرية التمايز والجرأة المطلوبة في أي كتابة بحيث يتناول موضوعه بلا تعاطف حقيقي أو مفتعل، ما أمكن ذلك. ولكن ثقل الظاهرة في الواقع يصعّب هذا المطلب، بل على العكس نلاحظ أن الباحثين يقعون تحت ضغوط ما. على سبيل المثال، يتم تداول تصنيفات معيّنة عند تقييم دراسات الظاهرة الإسلامية تتناول الشخص نفسه، وليس موضوع كتابته: «موضوعي»، أو «منصف»، أو «متحامل»، أو «مغرض»، كذلك تعديد ارتباطاته بالصهيونية أو الغرب، وأحياناً العكس

و«شهد شاهد من أهلها»، أعني أن الكتابة عن الظاهرة الإسلامية تتم داخل صراع حاد غالباً ما يتجاوز ما كتب، لذلك يضع الباحث اعتبارات عديدة قبل أن يقدم على الخوض في هذا المجال الوعر.

ويمكن أن نضيف أيضاً تشابكات الظاهرة بالمقدس والديني، مما يجعلها في الكثير من الأحيان من المحرمات أو التابو، خاصة لو حاول الباحث أن يكون نقدياً. وعلى رغم أن الظاهرة هي في جوهرها ظاهرة سياسية ـ اجتماعية صرفة، إلا أن نقدها يفسر عند الكثيرين نقداً للدين نفسه. لذلك يكون الباحثون في أحوال عديدة مجبرين على خلق رقيب ذاتي داخلي يكبح تداعيات الكتابة ويعدل الأفكار ويلطف النقد. من هنا بقيت جوانب مهمة من الظاهرة غير مدروسة أو درست بحذر ولم يسبر غورها. وهذا قد يفسر الاهتمام الأجنبي الأكثر تطوراً ــ على الأقل منهجياً ــ ولكنه يفتقد المعايشة والمشاركة، أي أن يكون جزءاً من ثقافة الظاهرة المدروسة، مهما كان تمكنه من اللغة.

ثانياً: في المعنى وأسباب الظهور

يواجَه الباحث في الظاهرة الإسلامية بإشكاليات منهجية ومفهومية ونظرية عديدة، يبرز بعضها مبكراً. ونتفق في هذا المقام مع تعريف الجابري للإشكالية بأنها «منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معيّن، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل ــ من الناحية النظرية ــ إلا في إطار حل يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى، إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري»[1]. وعدم الاستقرار هذا هو الذي يحكم استعمال المفاهيم وتحديد الرؤى والوصول إلى استنتاجات حين نقوم بدراسة الظاهرة الإسلامية، وذلك بسبب تعقيداتها ومعاصرتها أيضاً، إذ تصعب عملية الملاحظة عن بعد أو الموضوعية، خاصة من قبل شخص يعيش ضمن هذه الثقافة والجغرافيا، أي في منطقة انتشار الظاهرة. ويتأتى تعقيدها من ادعائها ــ كما أسلفنا ــ أنه لا يكوّن أي جانب في الحياة البشرية يقع خارج سلطتها. إن البحث في أي مجال للظاهرة الإسلامية هو مغامرة، خاصة حين يحاول الموضوعية والتجرد، وسنلاحظ ذلك من خلال تناولنا الظاهرة ومحاولة تفسيرها.

من البداية، نجد أنفسنا مطالبين بتحديد «اسم» للظاهرة، فهناك جدل وخلاف حول التسمية ذاتها. فالتسمية ليست أمراً شكلياً، فالاسم أو المصطلح الذي يصف الظاهرة هو في حقيقته تاريخ التسمية. فأية تسمية تحمل دلالات وايحاءات أبعد من المعنى الحرفي ولا تتوقف عند المعنى الاصطلاحي، وهي ليست مجرد تعريف محايد، إذ لا تخلو

---

(١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٢٧.

من انحياز ذي طابع ايديولوجي أو نتائج صراع فكري ما. فاستعمال أي من التسميات هو في حقيقته اختيار الباحث موقفاً معيّناً، وفي الوقت نفسه توحي التسمية للمتلقي بهذا الموقف وتوجه تفكير المتلقي وتؤثر فيه. من ناحية أخرى، يفضل المنتمون إلى ظاهرة الإسلام السياسي تسميات بعينها، ويرفضون تسميات أخرى، باعتبارها سلبية أو قدحية أو مغرضة، من دون مناقشة مضمونها أحياناً والاكتفاء برمزية هذه التسمية، سلباً أو ايجاباً. وهكذا صارت التسمية جزءاً من صراع أكبر يتخطى المجال المعرفي والعلمي. لذلك يختلف الأمر كثيراً بحسب الاسم الذي يتم تحديده لظاهرة الإسلام السياسي: هل هي الأصولية الإسلامية، أم الحركة الإسلامية، أم الاسلاموية وغيرها من التسميات؟

لقد تم تداول تسميات عديدة لوصف الظاهرة الإسلامية في الفترة الممتدة من القرن الماضي وحتى اليوم، وبالتحديد بعد الأحداث التي عاشها المسلمون منذ الاحتكاك والصدام مع الغرب الرأسمالي الذي جاء إلى المنطقة مستعمراً وغازياً. ويشتمل هذا التاريخ على حملة نابوليون (١٧٩٨)، وعلى حركات الوهابية في الجزيرة العربية (١٧٤٠ ـ ١٨١٧)، والسنوسية في ليبيا (١٨٥٩)، والمهدية في السودان (١٨٨٥)، وعبد القادر الجزائري (١٨٣٠). يضاف إلى ذلك تحديات مثل سقوط الخلافة العثمانية (١٩٢٤)، وأثر ذلك في نمو الظاهرة، مثل نشوء حركة الاخوان المسلمين المصرية (١٩٢٨) الأب الشرعي لأغلب الحركات الإسلامية المعاصرة التي تنتشر وتتشعب في المجتمعات العربية ـ الإسلامية بحيث يصعب الثبات على تسمياتها وتصنيفاتها. فتطور الحركات والتيارات الإسلامية من جانب، يقابله تطور طريقة دراستها ومعرفتها، قد يكونان وراء التحليلات والاستنتاجات المتغيرة، كذلك وراء التسميات الكثيرة. كل هذا لا يمنع الوصول إلى قدر من التعميم، أي تجميع المتشابهات والمتواترات في مكونات الظاهرة بقصد الوصول إلى نظرية عامة.

درج بعض الباحثين على تقسيم الظاهرة إلى فئتين رئيسيتين: التيارات الإسلامية أو الفكر الإسلامي، والحركة أو الحركات الإسلامية. ثم تأتي بعد ذلك تفريعات وانقسامات ومجموعات داخل الفكر أو الحركة الاسلاميين. ولا تخلو الكتابات عن الظاهرة الإسلامية من تصنيفات كبرى تتضمن عناصر عديدة متباينة، مثل الانبعاث أو الإحياء الديني (Revivalism) أو الإصلاح (Reformism) أو الجذرية الدينية (Religious Radicalism)، وهذه الاتجاهات نفسها يمكن أن تطلق عليها تسميات الأصولية الإسلامية أو الإسلام السياسي، ومع ذلك لا نبعد عن الحقيقة. فهذه كلها روافد وإضافات ساهمت في تكوين الظاهرة الإسلامية الحالية، سواء الحركات أو التيارات الإسلامية التي كثيراً ما تحاول تجذير نفسها في تاريخ البعث والإصلاح الإسلاميين، باعتبار أن فكرة التجديد أو الإصلاح المستمرة في الدين الإسلامي تكاد تكون قانوناً تاريخياً، أو على الأقل قاعدة دورية تتكرر في فترات معينة. فهناك عقيدة تؤمن بظهور مجدد المئة الذي يأتي على رأس كل مئة عام ليجدد السنة النبوية بعد اندثارها أو إهمالها. فكثير من الحركات أو التيارات الإسلامية يتبنى هذه الفكرة ويتخذها مبرراً لظهوره ووجوده. فقد عرف العالم الإسلامي

التحدي الحضاري الغربي منذ القرن التاسع عشر واعتبره عامل إضعاف خطير للإسلام. وجاء التحدي الغربي هذه المرة في شكل ومضمون ووسائل تختلف عن تجربة الحروب الصليبية. فقد كان التوسع الاستعماري الذي حتمته الرأسمالية البازغة آنذاك قد تجلى في بحثها عن المواد الخام والأسواق والمواقع الاستراتيجية. وقد شكل خطراً حقيقياً ومباشراً على شعوب العالم الإسلامي في البداية. وبقي ذانك التحدي والخطر حتى بعد نيل الاستقلال السياسي لعدد من الدول، وهو ما اعتبرته «التحدي الحضاري» والمتمثل في مدى قدرة المسلمين على مواكبة التطورات العلمية والتقانية والاقتصادية والثقافية التي اجتاحت الكون. وقد ولّد هذا الوضع السؤال الذي أطلقه أرسلان: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟» ويمكن القول إن الحركات والتيارات الإسلامية تبدو وكأنها سعي للاجابة عن هذا السؤال وإيجاد الحلول للأسباب التي أدت إلى تخلف المسلمين. ولكن في كل الأحوال والظروف التاريخية كانت أسس الحل واحدة عند كل التيارات والجماعات تقريباً وتتمثل في العودة إلى الأصول أو إلى العصر الذهبي للإسلام أو مجتمع المدينة. وتكون هذه العودة إما بمراجعة الواقع الذاتي ونبذ البدع والشوائب التي أصابت المسلمين بسبب جهلهم وقصورهم؛ أو برفض الآخر الذي يعمل على غرس جرثومة الانحلال والفتنة والضعف والتفكك في الجسم الإسلامي. وفي بعض الأحيان قد تكون العودة من خلال محاولة التوفيق بين الواقع والآخر، وذلك بتعديل الآتي من الخارج والتكيف معه من دون التخلي عن الأصول، إن أمكن ذلك.

على رغم مظاهر الحداثة في بعض الحركات والتيارات الإسلامية المعاصرة، إلا أنها تنتسب بصلة كبيرة إلى الحركة السلفية أو الاحيائية من القرن التاسع عشر، والتي تعتبر أولى المواجهات بين المجتمعات الإسلامية والتأثيرات الغربية، ومنها التهديد الغربي. ورأى العلماء أن الحل هو في الرجوع إلى الأصول الصافية للإسلام كما جاء في البدء. ويمكن أن يتم ذلك بمكافحة البدع والمستحدثات التي علقت بالدين نتيجة إهمال العلم وركود الحياة الاجتماعية، وبُعد المسلمين عن روح الجهاد والاجتهاد. وهم يعتمدون في موقفهم على مضمون الحديث: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء! قالوا من الغرباء يا رسول الله؟ قال الذين يحيون سنّتي بعد اندثارها». إن عملية الدفاع عن السنّة وسط تطورات سريعة تشكل عودة وإحياء جديداً في الوقت نفسه، على رغم التناقض الظاهري، ولكن استمرار التاريخ وحركته تقابلهما ضرورة التلاؤم مع الماضي والسنّة. لذلك يرى المفكرون الاسلامويون أن الخطاب الإسلامي الجديد ليس بديلاً من الخطاب السلفي.

يقول الشيخ الغنوشي: «لأن كل حركة تجديد هي بالضرورة حركة سلفية، كل حركة تجديد هي عودة إلى الأصول، وهذا قانون يسري على المسلمين، وعلى غيرهم، وحتى حركة التجديد في أوروبا كانت عودة إلى الأصول اليونانية وإلى الأصول الرومانية... الخ. كل انبعاث جديد يقتضي عودة إلى الأصول وقراءة جديدة لها والانطلاق منها للتفاعل مع الواقع أو لتجاوزها. وحركة النهضة الإسلامية هي عودة إلى

الأصل، وبالتالي فإنها بهذا المعنى حركة سلفية»[٢]. ويرى أن سلفية الحركة الإسلامية هي في تجاوز التاريخ وما حدث فيه من انحرافات ومظالم وخرافات وأوهام، ولكن في الوقت نفسه ينفي عنها ـ بشدة ـ التعامل الجزئي مع النصوص والانصراف عن كليات الإسلام ومقاصده، أي الاكتفاء بظواهر النصوص وظواهر الواقع. وهذه الأخيرة يعتبرها مجرد استمرار للانحطاط[٣].

أما الرافد الآخر للحركات الإسلامية المعاصرة فهو حركة الإصلاح الديني التي دشنها جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٦)، ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥). وقد حاولت هذه الحركة البحث عن نموذج ثقافي ـ سياسي مستقل يستطيع أن يجمع بين أصول وأساسيات الدين الإسلامي، وفي الوقت نفسه يكون مواكباً لتطور الحضارة الغربية، أي من دون تناقض بين التراث والمعاصرة، أو الأصالة والحداثة، أو الأصل والعصر، كما تقول المصطلحات المتداولة والشائعة الآن. كان فكر الحركة الإصلاحية محاولة توفيقية اتجهت نحو اقتباس ونقل النتاجات المادية للحضارة الغربية أو حتى المؤسسات ونظم الإدارة والحكم، مع استبعاد الأفكار والقيم والفلسفات التي ارتكز عليها هذا التطور المادي. هذا المنهج في التعامل مع الغرب وحضارته يستند إلى دعوى تقول بروحانية الشرق عموماً ومادية الغرب، وما زال مفكرو الحركات الإسلامية وكتّابها يجهدون أنفسهم في سبيل إثبات انحلال الغرب مستعملين الاحصاءات التي ينشرها الغربيون عن مجتمعاتهم، والمعلومات والتحليلات المستخدمة في تلك المجتمعات. ولم يذهب التنظير الإسلامي الحالي بعيداً، ولم يضف الكثير إلى أفكار تلك الفترة، فقد استعمل المنهج نفسه القائم على قياس من نوع جديد، وهو إيجاد التماثلات والتشابهات للمؤسسات والنظريات الغربية في القرآن والسنّة والتاريخ الإسلامي.

يرى الباحثون في تطور الحركات الإسلامية، وكذلك بعض المنضوين إلى هذه الحركات، أنها قد استلهمت التاريخ الاحيائي والتجديدي والإصلاحي، ولكنها اقتبست أيضاً بعض أساليب الأحزاب الوطنية والشيوعية والقومية، وبالذات التنظيمية منها. يكتب البشري في هذا التراث باعتباره شمول الإسلام، وفي الوقت نفسه الاستجابة الفكرية والسياسية لأوضاع تاريخية، ويتابع نشأة «الاخوان المسلمين» في مصر كمثال: «لقد أرسى الافغاني فكرة الإسلام المجاهد، أضاف محمد عبده فكرة التجديد في الفقه والتفسير، أضاف محمد رشيد رضا الربط بين التجديد والسلفية مع السياسات الوطنية، أضاف حسن البنا شمولية الإسلام والترابط الوثيق بين العقيدة والشريعة والسياسة، بين الفكر والتنظيم

---

(٢) قصي صالح الدرويش، محاور، **راشد الغنوشي**، سلسلة الحوار؛ ١٠ (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٣)، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الحركي، مزج بين فكريات فقه الأزهر ووجدانيات الصوفية ووطنيات الحزب الوطني»[٤]. وينظر أحد القادة الحركيين إلى تطور الحركات الإسلامية من زاوية تكاملية تؤدي إلى شمولية، فاختلافات المكان والزمان التي أدت إلى أشكال ومضامين مختلفة تنتهي بالضرورة إلى شمولية تجمع كل جزئيات الحركات الإسلامية في الماضي. فهناك حركات ذات منحى فكري أكثر، وأخرى تربوية أو ثورية أو انقلابية، وغيرها جهادية أو سياسية. ولكن الحركة الإسلامية تضم في داخلها كل ذلك التنوع والاختلاف. يقول الشيخ الترابي: «فالحركة الإسلامية الحديثة بمغزاها ومآلها كلها حركة تجديد وإصلاح شامل تبنى على تقاليد الإصلاحية الخاصة التي سنها جمهور من سلف الفقهاء والصوفية المصلحين، ولا تقف عندها، إذ استصحب ذلك السلف صلاح هيكل المجتمع العام وقنعوا بإصلاح خاصة الأفراد أو خصوص العيوب البادية، وإذ لم يتيسر لهم عندئذ من الأساليب إلا ما هو محدود. والحركة الحديثة كلها تعتبر بتراث البناء العفوي الطوعي الذي مكّن أسس المجتمع الإسلامي المتدين عبر التاريخ، لكنها في سبيل الإصلاح النافذ تنطوي كلها على استعداد جهادي وتبنى على قاعدة تنظيمية. والحركة كذلك ذات هم سياسي وبعد عالمي»[٥].

بحسب الأسس المذكورة التي تقوم عليها الحركات الإسلامية كان من الممكن أن تسمى هذه الحركات أصولية إسلامية أو إسلاموية لأن مضمون أفكارها وجوهرها أصوليان بالمعنى الحرفي للكلمة. فهي تدعو إلى العودة إلى الدين ـ الأصل أو إلى أصول الدين بقصد الخروج بالمعاني الصحيحة للدين التي تمكنهم من مواجهة الأخطار الداخلية والخارجية التي تحدق بالإسلام والمسلمين. وتقدم الحركات الإسلامية باختلاف مدارسها وتياراتها وأحزابها سبباً أساسياً لتخلف المسلمين، وهو ابتعادهم عن أصول دينهم خلافاً للسلف الذي حقق المعجزات لتمسكه بأصل الدين من كتاب وسنّة مطهرة. ولكن مصطلح «أصولية» كثيراً ما يشحن ايديولوجياً ويبدو منحازاً وكأنه يصف سلبياً وقدحياً مواقف معينة للمتدينين المتشددين. وقد رفض كثير من عناصر الحركات الإسلامية هذا الوصف وهاجموا بشدة من يصفهم بالأصوليين، لذلك أحجم كثير من الباحثين عن إطلاق هذه التسمية عليهم. ويميل بعض مفكري الحركات الإسلامية إلى اقتصار مفهوم الأصولية على المسيحية وصراعاتها، وقيام بعض الفرق داخل الكنيسة البروتستانتية بدعوة إلى الرجوع إلى عناصر العقيدة التقليدية مثل النص، كوحي وألوهية المسيح، ومعجزة إنجاب مريم العذراء، والثوابت الأخرى بحسب الفهم الأصولي المسيحي. ولكن المصطلح

---

(٤) طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر،» في: عبد الله فهد النفيسي، محرر، **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ١٦٨.

(٥) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، ط ٢ (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩١)، ص ٢٤٦.

له طابع عام، وكونه وصف أو فسر ظاهرة خاصة في وقت ما ومكان معين لا يعني عدم احتوائه على عناصر لها صفة العمومية، وبالتالي يمكن سحبه على حالات متقاربة أو متشابهة، قد لا تكون متطابقة كوقع الحافر. ففي القوانين والقواعد الكلية نكتفي بسمات عامة. فالديمقراطية، مثلاً، ليست مفهوماً مقتصراً على وصف النظام السياسي في اليونان القديمة منشأ الكلمة، فالمفاهيم تتطور وتنمو مثل اللغة. فالأصولية بعيداً عن الاسقاطات والنزاعات والابتذال السياسي، تعني رؤية للعالم تقف ضد العقلانية العلمانية، وضد الميل إلى النسبية والتسامح الديني وقبول الآخر المختلف، كما ترفض الفردية والحداثة. وتصدر هذه الرؤية من الإيمان المطلق بأن الدين «النقي» يحمل للإنسان الوعود والأمل بحل كل مشكلاته الخاصة والعامة، ويقوده إلى السعادة في الدنيا والآخرة. فالأصولية ترفض دور الإنسان والعقل في صنع التاريخ، لأن الدين يعطي الحقيقة المطلقة المقدسة من دون أي تدخل إنساني إلا بمقدار ما يحقق المشيئة الإلهية[٦].

وعلى رغم انطباق جوهر معنى الأصولية على الحركات الإسلامية، إلا أن البعد السياسي الذي يجبرها أن تكون على قدر من التكيف مع الحداثة، أو على الأقل يتطلب المرونة والمناورة، يجعل الحركات الإسلامية تسعى جاهدة لتأكيد عصريتها ومواكبتها الواقع وعدم نصّيتها الكاملة في فهم هذا الواقع، إذ تقول بتنزيل النص على الحياة والتطور. ولكنها في هذه الحالة مطالبة بتحديد مجال تمايزها من الحركات السياسية الأخرى التي لا تدّعي مرجعية دينية. ومن نماذج نفي صفة الأصولية عن الحركات الإسلامية، ما قرره قيادي ومنظر كبير في هذه الحركات، يقول: «لا يوجد في الحقيقة مرادف لهذا التعبير [يقصد الأصولية] في اللغات الإسلامية أو في اللغة العربية بشكل خاص. فقد استخدم هذا المصطلح لوصف ظاهرة مسيحية حدثت هنا [في الغرب] عقب الحرب، وتتمثل بالنزعة إلى التزام النص الحرفي للكتاب المقدس. أما في الإطار الإسلامي، فإن هذه الحركة تشبه، أكثر ما تشبه، النهضة في أوروبا، كحركة تجديد ثقافي شامل تسعى في النهاية إلى أن تترجم إلى إصلاح اجتماعي فاعل، بالتعارض مع جمود ودوغمائية المجتمعات التقليدية التي أصبحت متخلفة جداً [...]، وبالتالي فإن هذا المصطلح تضليلي، وهو إنما يصف ظاهرة ليبرالية جداً وتقدمية جداً، وتنظر إلى أمام، لا حركة دوغمائية ومحافظة، إن لم تكن رجعية»[٧]. قد يكون هذا ما تتمناه الحركات الإسلامية لنفسها، ولكنها واقعياً أصولية فكراً وممارسة، وهذه نقطة اختلافها وتمايزها من الآخرين، والتي تحاول كثيراً طمسها في مواقف الدفاع عن الذات.

---

(٦) Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalism Observed*, a study conducted by the American Academy of Arts and Sciences, Fundamentalism Project; v. 1 (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1991), pp. 814-843.

(٧) «الترابي يحاور الغرب،» نقله من الانكليزية غسان رملاوي؛ قدم له ميشال نوفل، **شؤون الأوسط**، العدد ١٠ (تموز/يوليو ١٩٩٢)، ص ٥٩.

ويمكن القول بأن الحركات الإسلامية المعاصرة أصولية في أسسها النظرية والفكرية، ولكنها ذات منحى سياسي واضح ومركّز يطغى على الجوانب الأخرى حتى الدينية والثقافية والفكرية. لذلك نستطيع أن نصف الحركات الإسلامية ـ بحسب المناطقة ـ بأنها أصولية وزيادة، أي تشترك مع الأصوليات في ملامحها العامة، وتزيد على ذلك بالعمل السياسي والحركية التي تبحث عن مبرراتها وعقلانيتها في الدين الأول أو عودة إسلام الصحابة. لذلك مع أننا قد نستعمل مصطلح حركات الإسلام السياسي، فهذا لا ينفي أصولية هذه الحركات، ولكننا نحاول أن نبرز بجلاء الميدان الذي تتجلى فيه أصولية الحركات الإسلامية، وهو المجال السياسي الذي تنشط فيه الحركات أكثر من غيره في الوقت الراهن.

يفضل بعض منظّري الحركات الإسلامية مفهوم «الإسلاميين»، ويرون أنه أكثر دقة وإنصافاً، على اعتبار أن الإسلامية وصف حضاري، وليست وصفاً عقائدياً أو عقدياً أو سياسياً. يقول الشيخ راشد الغنوشي عن هذا المفهوم: «إن الوصف بالإسلامي هو وصف حضاري، أكثر منه وصفاً عقائدياً»، ويرى أن هذا الوصف يمكن أن يضم الكثيرين من «الذين يطمحون إلى بناء الإنسان والحضارة والمجتمع، على أساس قيم الإسلام كما يتصورونها، وبالوسائل المختلفة، مهما كانت مآخذنا على مفهومهم ووسائلهم، لأنهم لا يشكلون حزباً، وإنما نحن بصدد تيار»[8]. ويقارن كيان الإسلاميين بما يسميه مدرسة، أو بالأصح كياناً، مثل التيار القومي، والاشتراكي والليبرالي. ولكنه يكاد يجعل من مفهوم الإسلامية مطابقاً للإسلام، فهو لا يحدد نقاط الاختلاف بين الإسلامي والمسلم، بل يوسع الدائرة ـ لأسباب سياسية ـ بحيث يدخل فيها تيارات كثيرة متباينة للغاية، بل يتضمن المفهوم حتى غير المسلمين. يقول الغنوشي: «... نحن هنا في ميدان ثقافي فكري وسياسي، ولسنا في ميدان قانوني فقهي». وحين سئل عن إمكانية أن ينسحب هذا الفهم الثقافي الحضاري على المستوى السياسي، وهو أكثر حساسية، لأن إطلاق تسمية «الإسلاميين» على جميع الفئات والحركات التي تناضل من أجل بعث إسلامي أو قيام نظام سياسي إسلامي، قد يلقى بعض الالتباس. ولكنه يؤكد إمكانية أن تضم التسمية دعاة السلفية أو التجديد، كذلك الداعين إلى الديمقراطية والرافضين لها، دعاة العنف أو التسامح[9]. هذا تعريف فضفاض أثبت جدواه في العمل السياسي، خاصة في تكوين جبهات إسلامية عريضة يجمع بينها شعار عام، مثل تطبيق الشريعة، أو الدستور الإسلامي، أو التوجه الحضاري، أو الإسلام هو الحل. ولكن مفهوم الإسلامية في معناه السابق ليس مصطلحاً جامعاً مانعاً يحدد ما هي الإسلامية، وفي الوقت نفسه ينفي الإسلامية عمن لا تتوافر فيه صفات معينة.

---

(٨) الدرويش، محاور، **راشد الغنوشي**، ص ١٥ ـ ١٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

يقودنا الحديث السابق إلى مقاربة أخرى تكمن في السؤال: هل ندرس ونبحث في حركة إسلامية، أم حركات إسلامية سياسية؟ كثيراً ما يؤخذ على بعض الدارسين والمتعاملين مع ظاهرة الإسلام السياسي تعاملهم معها كشيء واحد متماسك، وليس كحركات أو تيارات متنوعة ذات أصل أو هدف مشترك. ويؤخذ على هذا التناول الذي يوحّد الظاهرة أنه قد يقود إلى انتقائية ما، فقد تكون حركة معينة ضمن الإسلام السياسي ميالة إلى العنف والتطرف والارهاب مثلاً، فيركّز على هذا الجانب في الظاهرة أو تفسر الحركة بحسب عامل واحد باعتباره الأساسي والحاسم في فهم ظهور الحركة وانتشارها. وقد يعمم جانب معيّن بطريقة تتجاوز خصوصيته الظاهرة وعدم تجانسها. فمن المعتاد أن نجد داخل ظاهرة الإسلام السياسي تيارات وتصورات ومواقف تصل إلى حد التناقض، ومع ذلك قد تجمعها النسبة إلى الإسلامية أو تكتفي بإضافة «إسلامي» إلى اسمها. وهنا يبدأ الجدل حول الإسلام الصحيح وغير الصحيح، وحول ما فرضه الإسلام وما لم يفرضه، وما قاله الإسلام وما لم يقله. مثل هذه المجادلات لا تستند إلى معايير موضوعية قطعية، وغالباً ما يكون انتصار اتجاه أو رأي ما بسبب مساندة قوى اجتماعية أكثر تأثيراً له، وليس نتيجة سنده الديني الصحيح أو المثبت. وفي حالة عدم وجود عدو أو خصم مشترك، تظهر الخلافات الحادة وأحياناً التناقضات العدائية بين حركات الإسلام السياسي نفسها، كما حدث الآن في النموذج الأفغاني حيث يدور صراع وقتال أكثر شراسة من ذلك الذي دار مع غير الإسلاميين.

ومن المفارقة أن أنصار حركات الإسلام السياسي الذين يرفضون تعميم الآخرين في وصف الظاهرة الإسلامية واعتبارها حركة واحدة، يعممون هم أنفسهم حين يدافعون عن الظاهرة. فالإسلاميون يرون أي نقد لحزب أو جماعة إسلامية سياسية، كهجوم على الإسلام أو استهداف ومؤامرة على الإسلام، عوضاً من التفريق بين العناصر المكونة لظاهرة الإسلام السياسي. ولكن فكرة التفسير التآمري للتاريخ، تعتقد أن أي هجوم على جزء إسلامي فيه إضرار متعمد على المدى الطويل بالإسلام. نتيجة لذلك يحاول حتى ما يسمون بالإسلاميين «المعتدلين» أو «المستنيرين» الدفاع ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ عن ممارسات العنف والارهاب السائدة عند بعض الجماعات الإسلامية، خشية المشاركة في الهجوم على أجزاء في الجسم الإسلامي، كما يقول بعضهم. وقد تنجم عن ذلك التفسير مواقف متذبذبة تتسم بعدم الاتساق واللامنطقية، حين يحاول الإسلاميون تجيير الايجابي والناجح لصالح الظاهرة، واستبعاد السلبيات على رغم صدور الايجابيات والسلبيات من أصل ديني واحد. وسيظهر هذا في ما بعد حين نناقش الديمقراطية، حيث يرجع الرافضون والمؤيدون لها إلى المصدر نفسه، كذلك تغيير المواقف بحسب التغييرات السياسية والاجتماعية، مع أننا نفترض ثبات وتعالي المرجعية التي تدّعي الانتساب إلى الدين، مقابل النسبي والإنساني في ما يخص النظريات الوضعية.

يحاول بعض دارسي ظاهرة الإسلام السياسي عندما يواجهون بالإشكالية سابقة الذكر، التأكيد على ضرورة الفصل بين الإسلام كدين والمسلمين كبشر وجماعات وتيارات.

وهذا منهج يحاول تبرير ممارسات بعض الإسلاميين، ولكن يجد نفسه في موقف دفاعي ضعيف بسبب كثافة الهجوم على كل من يحاول دراسة الظاهرة الإسلامية بموضوعية وتجرّد، أي من دون أن يتعاطف معها أو يساندها، خاصة لو كان مسلماً. وفي الوقت نفسه، يجد هؤلاء الدارسون صعوبة في إيجاد أسس مقنعة وأسباب قوية يمكن بواسطتها تحديد الفصل بين الإسلام والمسلمين في حالات معينة، إذ لا يمكن منطقياً أن نتحدث عن إسلام من دون مسلمين أو العكس بالطبع. ويفترض أن يكون كل ما يمارسه من يسمون أنفسهم مسلمين هو تعبير مباشر أو رمزي عن الإسلام كدين. وهنا تبرز أسئلة عديدة: لماذا هذا الاختلاف والانقسام بين حركات وتيارات تنتمي كلها إلى الإسلام؟ هل تمتلك هذه الحركات الإسلامية رؤية واحدة ذات طبيعة مقدسة ومتعالية لتفسير الكون والطبيعة والمجتمع والإنسان، ومع ذلك تتصارع وتختلف؟ ما الذي يجمع ويفرق هذه الحركات؟ وهل الاختلاف في الوسائل فقط؟ ولكن هل يمكن، مثلاً، الوصول إلى غايات نبيلة بوسائل ذات طبيعة مختلفة تماماً عن طبيعة غاياتها؟

قام بعض منظري الحركات الإسلامية بتحديد تعريف للمقصود بالحركة أو الحركات الإسلامية، يقول أحدهم: «المقصود بالحركة الإسلامية عموماً، وفي أي قطر كان، هو أنها تجمع أفراداً مسلمين، في هيئة لها نظام خاص بها، يؤمنون في أعماق قلوبهم بالإسلام وشعائره ونظمه وقوانينه، ويعملون في حدود فهمهم وطاقاتهم على تطبيق تعاليم الإسلام في حياتهم اليومية. وبعبارة أخرى، الحركة الإسلامية هي مسيرة لجماعة من المسلمين، مثلهم الأعلى شرعة الإسلام، وهو القوة الدافعة للحركة أو الحافز لها»[١٠]. ولكن مثل هذه التعريفات التي تتكرر كثيراً بين الإسلاميين تتطابق بين الحركة الإسلامية والإسلام، ومثل هذا المنحى يقود إلى اتهامات التكفير والغلو في الخصام، وقد ينتهي بالتطرف والارهاب. فهذا يعني وجود فهم واحد للإسلام لأن الدين صادر عن الوحي ويتلقاه نبي لا ينطق عن الهوى، هذا أس الإيمان ولا خلاف حوله بين المسلمين. ولكن لأن الدين إيمان وعمل، فلا بد من أن يظهر الاختلاف عند العمل، خاصة عند الجماعات الإسلامية التي ترى أن العمل من أجل قيام حكم إسلامي فرض على كل مسلم، ويكفر من لا يعمل لتحقيق ذلك الهدف، بحسب منطوق الآيات: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[١١] أو ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون**﴾[١٢] أو ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون**﴾[١٣]. من ناحية أخرى، تبدو مثل تلك التعريفات فضفاضة، بحيث يمكن أن تضم الطرق الصوفية

(١٠) محمود أبو السعود، «مشكلة المدلولات والقيادات،» في: النفيسي، محرر، **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي**، ص ٣٥٤.

(١١) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٥.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٧.

وجماعات العبادة المختلفة والتجويد أو النشاط الروحي الصرف، أي جماعات لا تولي السياسة والعمل الحزبي كثير اهتمام. وهذا مناقض لجوهر مبدأ نشوء الحركات الإسلامية، إذ تضفي عليها صفة الإسلامية (خلافاً للمسلمة) بقصد بيان دورها السياسي والمتمثل في سعيها إلى الوصول إلى السلطة باسم الإسلام بهدف إعادة مجد الدولة الإسلامية. وهذا هو الفهم السائد الآن عن الحركات الإسلامية، لذلك يغلب السياسي على الجوانب الفكرية والثقافية، وأحياناً العقدية، بقصد تسهيل مهمة العمل السياسي.

من بين المفاهيم والمصطلحات السابقة، سوف تستخدم هذه الدراسة مصطلح «الحركات الإسلامية» للأسباب التي مرّت ضمناً في العرض والنقاش. فمن الصعب الحديث عن حركة إسلامية أصولية تماماً ذات تجليات مختلفة، ولكنها لا تبعد عن الأصل أو الأساس المشترك. لذلك نفضّل دراسة الحركات الإسلامية باعتبارها حركات اجتماعية ـ سياسية في مجتمعات إسلامية، وليست حركات دينية صافية في مجتمعات إسلامية. فهذه الحركات لها سياق تاريخي محدد، فهي نتيجة ظروف معينة وجزء من الصراع الاجتماعي والفكري، ولكنها تستعمل اللغة والرمزية الدينية وترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدين. ويدعو بعض المفكرين الإسلاميين أنفسهم إلى ضرورة النظرة التاريخية إلى الظاهرة الإسلامية على رغم ما ينجم عن ذلك من تعاليها بحكم ارتباطها بالدين السماوي ومضمونها الميتافيزيقي في جوانب كثيرة: «فالحركة الإسلامية، كائن اجتماعي متولد من رحم المجتمع ونتيجة شروط معينة، وهي ليست أجنبية أو مخلوقاً اسطورياً خارقاً للعادة، هكذا هي، ومن هذه الزاوية المنهجية يفترض أن تُدرس. فهي وليدة بنية معقدة شارك في تنجزها اللاوعي والوعي معاً؛ الذاكرة والواقع، الحنين والأمل»[١٤]. ويتكرر هنا المنهج عند الإسلاميين، خاصة بين الحركيين الذين يتحدثون عن تنزيل الدين إلى الواقع أو رفع الواقع إلى السماء. وهذه النظرة تصل إلى درجة بعيدة في تاريخية الحركات بحسب تصور إنساني يقرب تفكير الإسلاميين من بعض المستشرقين. يقول سميث (Smith) في هذا الصدد: «أن تكون إسلامياً ليس هي طريقة خاصة لكي تكون دينياً، ولكن طريقة خاصة أن تكون إنساناً، أي أن تعيش في هذه الدنيا. أن توفق بين الدنيوي والديني، الطارئ والدائم، النسبي والمطلق»[١٥]. ويرى آخرون الحركات بأنها محاولة تثبيت التجربة الدينية في هذا العالم من خلال أشكال رمزية وتنظيمات اجتماعية.

أميل إلى إضافة «الاسلاموية» إلى الحركات، وذلك بقصد التفريق بين: المسلمة والإسلامية والاسلاموية. فالمسلمة أو المسلم يقصد به التدين العادي والفطري من أداء شعائر وطقوس دينية والالتزام بالتعاليم الدينية ـ قدر الامكان ـ في المعاملة. أما «الإسلامية» (Islamism)، فيمكن أن تطلق على حركات منظمة أو تيارات تدّعي أو

---

(١٤) انظر حسن جابر في: **المنطلق**، العدد ١٠٦ (شتاء ١٩٩٤)، ص ٥.

(١٥) Wilfred Cantwell Smith, *On Understanding Islam: Selected Studies*, Religion and Reason; 19 (The Hague; New York: Mouton, °1981), p. 16.

تفترض أن لها فهمها أو تأويلها الخاص للدين، بحيث يمكن أن يكون فعالاً وموجهاً للحياة، وقد تسعى إلى إعادة ترتيب المجتمع والأفراد بطرق متعددة وفق هذا الفهم أو التأويل. وتعتبر حركات الإصلاح الديني في العالم الإسلامي ضمن هذا التصنيف، وهنا يُذكر الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا والكواكبي وخير الدين التونسي وعلال الفاسي ومالك بن نبي كمفكرين إسلاميين. أما «الاسلاموية» (Islamistic)، فهي قد تتضمن بعض أفكار السابقين، ولكن يغلب عليها العمل الحركي أكثر من الاجتهاد الفكري، ولا يتعمق الاسلامويون في الأفكار الأصولية أو الدينية المعاصرة إلا بمقدار ما يمكن توظيفها في العمل الحركي، أي السياسي. فالاسلاموية اتجاه يفيض نشاطات سياسية وقدرات تنظيمية، ويفتقر إلى القدرة على التفكير والتحليل، وهذا ما يمكن أن يقود إلى التعصب والارهاب بسبب شروط التنافس السياسي والحزبي. فالاسلاموية مثل العلموية، هي موقف معرفي يؤكد امتلاك الحقيقة المطلقة، مثلما يعتقد العلمويون أن «المعرفة العلمية ترضي كل متطلبات الذهن في الوصول إلى حقائق الأشياء، وليس هناك في نظرهم ما لا يصل الفكر إليه، بل المجهول ليس إلا منطقة ما زالت غامضة مؤقتاً بالنسبة إلى التفكير الإنساني العلمي»[١٦]. بالنسبة إلى الاسلاموية، فهي تعتقد بوثوقية في إمكانية الأسلمة الشاملة للمجتمع والدولة والفرد، وذلك من خلال امتلاك السلطة السياسية بأية وسيلة. وهذه نقطة اختلاف أساسية تفارق بها الإسلامية التيارات والحركات الأخرى. فعلى سبيل المثال، يمكن لإسلامي أن يعتقد بإمكانية الاسلمة من خلال التربية، وليس السلطة السياسية. وقد يعتقد مسلم بأنه من خلال الالتزام الشخصي بالدين يمكن أن يكون الناتج النهائي أسلمة المجتمع. لذلك تستخدم هذه الدراسة مصطلح إسلاموي وإسلامويين باعتبارهم مكونين لحركات الإسلام السياسي، مؤكدة على سياسية الإسلام الذي يؤمن ويبشر به الاسلامويون كأولوية في الدين.



ومن الإشكاليات التي تواجه الباحث في الظاهرة الإسلامية اختيار المقاربة (Approach) التي يمكن بواسطتها تفسير انتشار الظاهرة وتعليلها في الوقت الذي ازدهرت فيه بالذات، ولم يحدث ذلك قبل الحقبة التي شهدت هذا الانتشار أو بعدها. وتميل هذه الدراسة إلى منظور ايديولوجية الأزمة، كما أورده ديكمجيان (Dekmejian) في كتابه عن الأصولية في العالم العربي، وقصد بذلك: «نمط لموجات متتالية من

---

(١٦) يوسف الصديق، **المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٢٠١ - ٢٠٢. ويقول جاك بيرك في هذا السياق: «قد تكون الاسلاموية هي الكلمة الأفضل لوصف الحالة التي تعنيها في سؤالك، أي أولئك الذين يصرون على اعتبار الإسلام فلسفة عملية في المجتمعات المقصودة، هناك المسلمون العامة، وهناك الإسلاميون الذين يشددون على قدرة الإسلام على إيجاد الحلول المناسبة لمشاكل الحياة اليومية وقدرته على بناء دولة ومؤسسات، وهؤلاء لا يقفون عند الطبيعة الدينية للإسلام». انظر: **الحياة**، ٢٩/١١/١٩٩٣.

الانبعاث أو النهوض كاستجابة لمواقف أو أوضاع الأزمة، ويحتوي هذا النمط على آلية اجتماعية ـ سياسية مضمنة فيه مكنت الإسلام من التجديد وتأكيد نفسه ضد التآكل الداخلي والتهديد الخارجي. هذا وقد تكررت هذه الموجات أو الحركات في التاريخ الإسلامي كثيراً، وعلى رغم التشابه الواضح الذي تظهره، إلا أنها تتميز بقدر من الاختلاف في المضمون الايديولوجي وكيفية التطبيق»[(١٧)]. فالحاجة إلى التجديد ناجمة عن أزمة بسبب تغييرات وتحولات في البشر والمجتمع تتطلب معالجة دينية أو تفسير ديني مختلف وجديد. وهذا هو السؤال الذي أثاره غيرتز (Geertz): «كيف يتصرف ذوو الحساسية الدينية حين تبدأ آلة العقيدة الثابتة لديهم في التآكل أو حين تتمزق التقاليد تدريجياً؟ هناك احتمالات عديدة أن يفقدوا حساسيتهم الدينية أو يحولوها إلى حماسة ايديولوجية. قد يتبنون عقيدة آتية من الخارج أو قد ينكفئون في فزع على أنفسهم أو قد يزدادون تشبثاً بعقائدهم المتآكلة. هناك احتمال أيضاً أن يجددوا تلك التقاليد في أشكال أكثر فعالية، أو قد ينقسمون في أنفسهم إلى نصفين: يعيشون روحياً في الماضي، وفيزيقياً في الحاضر. هناك آخرون قد يعبّرون عن تدينهم في نشاطات ذات منحى علماني. وقليلون هم الذين قد يعجزون عن ملاحظة أن عالمهم يتحرك أو قد ينهار»[(١٨)].

ويتواتر الحديث عن الأزمة كمفسر أو عامل أساسي في فهم بروز الحركات والتيارات الإسلامية بحسب موقف الباحث أو المحلل. فهناك تنويعات داخل تحاليل الماركسية، ولكن تلتقي في التفسير الاقتصادي بطريقة أو أخرى. الأزمة ـ عند السعيد ـ والتي لازمت اللجؤ إلى الإسلام السياسي بدأت كظاهرة في مصر سنة ١٩٢٨، إذ يقول: «لم يكن مصادفة، وأربط بين ظهور هذه الظاهرة وبدء الأزمة الاقتصادية العامة للنظام الرأسمالي وفشله في حل مشاكل البشر، وفي الوقت نفسه كانت التجربة الاشتراكية عن طرح نفسها كنموذج ناجح ومقبول [. . .] لم يكن هناك مخرج سوى أن يكتشف البعض طريقاً ثالثاً. البعض اكتشف الفاشية، والبعض اكتشف الإسلام باعتباره المخرج»[(١٩)]. ويرى باحث آخر أن الانبعاث الإسلامي وليد مرحلة انتقال تعيشها المجتمعات المعنية، حيث تجري عملية تفكيك العلاقات ما قبل الرأسمالية وما ينجم عن ذلك من اقتلاع

---

(١٧) Richard Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1982), pp. 9-23.

انظر أيضاً: حيدر ابراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً،** مركز الدراسات السودانية؛ ١، ط ٢ (الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٨) Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press; New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), p. 3.

(١٩) رفعت السعيد [وآخرون]، «الحركات السياسية الإسلامية في مصر (ندوة)،» **النهج**، السنة ٦، العدد ٢٥ (١٩٨٩)، ص ٩ ـ ١٠.

للمنتجين الصغار، في الريف والحضر، وفصلهم عن وسائل إنتاجهم الخاصة وإجبارهم على بيع قوة عملهم. وهذا التحول لا يقف عند مجرد انتهاء شكل ما للملكية واستبداله بآخر، ولكنه يعني: «دمار علاقات اجتماعية قديمة محمية بقوى اجتماعية ومادية من جهة، ومحروسة ببنى فكرية تضم مركباً من الأفكار والتقاليد والعادات والقيم... الخ.، إلى جانب المؤسسات التي تتولى إنتاج وإعادة إنتاج هذه البنى الفكرية»[20]. ويظهر من التحليلات السابقة أن المجتمعات التي خبرت نمو ظاهرة الإسلام السياسي تتميز بالانومية التي تسبق اكتمال شكل التغير الاجتماعي والثقافي، ويعني ذلك انهيار المؤسسات والقيم والمعايير القديمة أو ضعفها قبل أن تحل محلها أخرى جديدة.

تكاد دراسات نمو ظاهرة الإسلام السياسي تجمع حول الأزمة كعامل في انتشارها، ولكن الاختلاف حول تحديد نوعية الأزمة، هل هي اقتصادية ـ اجتماعية كما تقدم؟ أم أزمة سياسية؟ فأحد الباحثين توصل إلى أنه «لا يمكن تفسير الأصولية السائدة بمعزل عن أزمة الشعبوية العربية وتطورها الطبقي والايديولوجي والسياسي، إذ إن الأصولية الإسلامية لم تتكون في سياق هذا التطور وحسب، بل شكلت أيضاً أبرز تعبير ايديولوجي ـ اجتماعي ـ سياسي حاد عن أزمته وتناقضاته وإخفاقاته [...]، فإن أزمة الشعبوية وإخفاقها التاريخي في إنجاز الحد الأدنى من برنامج التحرر الوطني، تساعد على تفسير ظاهرة الإسلام الأصولي وتوسعه الايديولوجي في وعي الفئات الوسطى التي شكلت القاعدة الاجتماعية للشعبوية العربية في الستينيات»[21]. وهذه مقاربة تتكرر بصور عديدة، فنمو الظاهرة هو احتجاج على عجز وأزمة النظم والأحزاب والقيادات التي تصدت لمهام التحرر والتنمية واسترداد فلسطين. ولكنها فشلت تماماً في تحقيق تلك الشعارات على رغم أن شعوبهم ضحت بالديمقراطية ولم تعتبرها من الأمور الأولية والشرط الحقيقي لإنجاز تلك الغايات والأهداف. وانتهى الأمر بإفقار قطاعات كبيرة من المواطنين وتهميشهم، خاصة تلك التي هاجرت من الريف بحثاً عن بدائل في المدن، ولكنها عجزت عن تحسين أوضاعها، وبالتالي أصبحت المادة الخام لحركات الإسلام السياسي، وتم استغلالها في التطرف وأعمال التطرف.

وعلى رغم أن كل حركات العودة إلى أصول الدين ـ حتى بالنسبة إلى الحركات الدينية غير الإسلامية ـ هي نتاج أزمة وشعور بخطر ما حقيقي أو وهمي أو متوقع، إلا أن أساس الأزمة هو تهديد الهوية مع وجود أوضاع اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية تفاقم الشعور بالخطر، فهذه الحركات تعتقد أنها مهددة بالانقراض أو الاستيعاب داخل ثقافة أخرى أقوى وتسعى إلى الهيمنة والسيطرة على الآخرين. فالأصوليون والأصوليون

---

(٢٠) فالح عبد الجبار، «حول الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة: نماذج من بلدان عربية وايران وباكستان،» **الفكر الديمقراطي**، العدد ٨ (خريف ١٩٨٩)، ص ٧٥.

(٢١) محمد جمال باروت، «الأصولية الإسلامية السائدة: مدخل مقاربة وتحليل،» **الفكر الديمقراطي**، العدد ٨ (خريف ١٩٨٩)، ص ٩٤.

المحتملون في أنحاء العالم عانوا كثيراً من مواقف الأزمة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. فهي فترة عدم استقرار تميزت بالتحضر السريع والتحديث والنمو غير المتكافئ، خاصة في العالم الثالث وبعد انحسار الاستعمار الغربي المباشر. وتفسر الظاهرة من خلال منظور ثقافي، أي تأكيد الهوية والذاتية الثقافية في مواجهة التحولات، وكثيراً ما يتم ذلك ـ بحسب الفكر الأصولي ـ بالبحث عن هذه الهوية في عصر ذهبي عاشته سابقاً الثقافة المعنية. ويحاول بعض التيارات داخل الأصولية ربط الماضي بالحاضر أو التكيف مع الحاضر بحسب مفردات الماضي.

ومن الملاحظ أن كل هذه التحليلات تؤكد وجود أزمة ما أو وضع غير عادي، وحتى مفكرو الحركات الإسلامية أنفسهم يعبرون عن هذا الوضع بلغتهم ومفرداتهم، إذ نجد الحديث عن «التحديات التي تواجهها الأمة»، كذلك يعني مصطلح «الابتلاء» بطريقة ما وجود مصاعب تواجه المسلمين والمجتمعات الإسلامية. وكثيراً ما تستخدم آيات عن الابتلاء والاختبار للمؤمنين في المواقف الصعبة أو المتأزمة لمعرفة مدى احتمالهم قضاء الله. ويستشهد البعض بآيات مثل: ﴿**ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس**﴾[٢٢]، ﴿**ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين**﴾[٢٣]، ﴿**لتبلونّ في أموالكم وأنفسكم**﴾[٢٤]، ﴿**هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً**﴾[٢٥]. وترد لفظة الابتلاء بمشتقاتها حوالى ثمان وثلاثين مرة في القرآن الكريم لتفيد الاختبار في الشدائد. وكثيراً ما يسحب المنظرون والكتّاب الإسلاميون هذا المعنى على الأوضاع الحالية للمسلمين حين يصفون الواقع وما يتعرض له المسلمون من تحديات في هذا العالم المتغير، وهذا تعبير عن الأزمة. كذلك الكتابات الإسلامية التي تعالج مسألة تخلف المسلمين وتأخرهم وتقدم الآخرين، هي تحليل للأزمة من زاوية الدعوة إلى النهوض والتذكير بالماضي المجيد. ويمكن أيضاً اعتبار نظرية المؤامرة في تفسير أوضاع المسلمين وما تتعرض له المجتمعات أو الدول الإسلامية من توترات وصراعات، وجهاً آخر لإدراك وجود أزمة. ولكن عند تحديد الأسباب، غالباً ما يلقى باللوم على عوامل خارجية مع الايحاء بأن القدرة الذاتية للمسلمين ـ على الأقل الكامنة ـ ما زالت ايجابية وفعالة، لو وجدت الظروف المناسبة للانطلاق.

تفترض هذه الدراسة أن مدخل الأزمة يمكن أن يكون مفيداً في تفسير الظاهرة الإسلامية المعاصرة، وبالذات أسباب النشوء والانتشار، ولكن مع مرور الزمن تصبح حركات الإسلام السياسي نفسها عاملاً في تعميق الأزمة، وتصبح النتيجة سبباً وتدور

---

(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٥٥.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ٣١.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٨٦.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ١١.

الدائرة. وأرى ضرورة الاهتمام بتتبع كيف أنتجت الأزمة هذه الحركات، وهل هي بالفعل العامل الوحيد أو الرئيسي لنشأة الحركات؟ ثم كيف ساعدت الحركات في تكريس الأزمة وتعميقها؟ ومن هنا قد نفهم لماذا تمتلك الحركات الإسلامية السياسية قدرة على المعارضة أكثر من تقديمها بديلاً عملياً يتجاوز الأزمات.

هناك تفسيرات متداولة عند بحث ظاهرة الإسلام السياسي لا تبعد كثيراً عن مقاربة نظرية الأزمة، أقصد وجود خطر أو عدو خارجي يجب مواجهته والوقوف ضده. والحركات الإسلامية السياسية تبني موقفاً فكرياً وعقائدياً صارماً تجاه ما تعتبره خطراً غربياً قد يأخذ شكل الغزو الفكري أو نشر ثقافة منحلة ولادينية، أو قد يأتي من خلال الهيمنة الاقتصادية. وهناك ـ بحسب الرؤية الاسلاموية ـ طابور خامس في الداخل يساعد هذا الخطر الخارجي في إضعاف الجبهة الداخلية للمسلمين، ويمثله العلمانيون (اللائكيون) والماركسيون والقوميون الذين يفصلون الدين عن الدولة، ويضاف إليهم كل تيارات الحداثة والمعاصرة في الثقافة أو ما يسمون بالمتغربين (على سبيل المثال تيار الفرنسة في المغرب العربي). وكثيراً ما يعتبر بعض المحللين أن نمو الأصولية والحركات الإسلامية هو رد فعل على خطر الدولة العلمانية، وهذا تحليل متعسف لصعوبة إثبات وجود دول علمانية حقيقية في العالم العربي ـ الإسلامي. فإن أكثر النظم تناقضاً مع الحركات والجماعات الإسلامية، مثل الناصرية والبعثية وجبهة التحرير الجزائرية وقومية القذافي، حرص باستمرار على إبراز التزامه الديني من خلال دعم المؤسسات الدينية وإنشائها، ونشر ايديولوجيا دينية في خطابه السياسي والإعلامي.

يمثل وجود عدو أو خطر جزءاً أساسياً في تكوين أي ايديولوجيا أصولية، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية. فهذه الثنائية بين الخير والشر وحتمية الحرب بينهما تبرر التطرف والعنف، لأن التاريخ يصبح عند الأصوليين حرباً مقدسة لإعلاء كلمة الله مهما كانت الصعوبات والعقبات. لذلك لا بد من خلق هذا العدو من العدم حين لا توجد قرائن واحتمالات بوجوده، فالأصولية ـ كما تقول إحدى الدراسات ـ تعطي عدوها اسماً وتؤسطره (Mythologize)، أي تجعل منه أسطورة ودراما، كل ذلك لكي تستطيع مواجهته وخوض الصراع بإضفاء صفات الخطر والتحدي عليه، فهناك «الشيطان الأكبر» والأرواح الشريرة والتآمر الماسوني والتحالف الصهيوني والصليبي والجاهلية. بغض النظر عن كنه العدو، فهذه آلية يحاول الأصوليون بواسطتها وضع حدود تفصلهم عن الآخرين المختلفين حماية لنقائهم الديني من «التلوث» الروحي الآتي من الخارج. وتأخذ هذه الحدود أشكالاً كثيرة تشمل الزي والمظهر الخارجي والتضامن بالسكن في مناطق معينة وتأويلات النصوص المقدسة[٢٦]. في وضعية مواجهة العدو تتكون للأصولية ثقافة فرعية تحاول أن تكون على قدر من التمايز، وهذا ما يسميه بعض الاسلامويين الأكثر تطرفاً «المفاصلة»، وأحياناً «التكفير والهجرة»، وكل هذا يعني الابتعاد عن التيار العام للمجتمع. ولكن لا

---

(٢٦) Marty and Appleby, eds., *Fundamentalism Observed*, pp. 822-823.

يمثل هؤلاء التوجه الأساسي في الحركات الإسلامية، فهناك اتجاه تبشيري يرى إمكانية إضعاف العدو من خلال نشر الإسلام في صفوفه، أي بالمواجهة، وليس الانسحاب.

قد تجد هذه الثنائية معنى ما على مستوى التنظير والأفكار المجردة، ولكن الواقع يدحض إمكانية مواجهة العدو أو التمايز منه تماماً. فحين وصل بعض الحركات الإسلامية إلى السلطة وجد نفسه في تناقض بيّن مع مبادئه المعلنة والظروف العالمية. فعلى المستوى الفكري يرى أغلب منظري الحركات والتيارات الإسلامية أن الحضارة الغربية شر كلها لأنها ابتعدت عن الدين، ولكنهم في الوقت نفسه يدعون إلى الاستفادة من المنتجات والمبتكرات المادية للحضارة الغربية. وعلى مستوى العلاقات الخارجية، فقد ظل التعامل مرتبكاً وعجزت الحكومات الإسلامية عن التكيف أو المواجهة. فهي علاقة ملتبسة لأن إيران تسعى للتعامل مع «الشيطان الأكبر»، أي الولايات المتحدة في المجالات الدبلوماسية والاقتصادية مع الابقاء على الموقف الفكري والعقائدي. كما نلاحظ أن الاختلاف حول هذا الشيطان ليس لأسباب دينية، ولكن لأسباب سياسية، فالجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية تراه ممثلاً بفرنسا. وفي الوقت نفسه، تتقارب الجبهة القومية الإسلامية التي تحكم السودان مع فرنسا وتتعاون معها أمنياً وعسكرياً. وهذه إشكالية شديدة التعقيد، وقد أجاد الكاتب الإيراني شايغان وصفها حين قال: «ليست الثورة هي التي تتأسلم لتغدو عقيدة أخروية [. . .]، بل الإسلام هو الذي يتفكرَن، يدخل في التاريخ ليقاتل الكفرة، أي الفكرويات المنافسة [. . .]. هكذا يقع الدين في فخ مكر العقل: فالدين حين يريد الوقوف ضد الغرب إنما يتغربَن ويتفرنج، وحين يريد روحنة العالم، إنما يتعلمن؛ وحين يريد إنكار التاريخ، إنما ينزلق فيه كلياً»[٢٧].

يحاول بعض الباحثين الأجانب إظهار نوع من التعاطف مع الحركات الإسلامية من خلال تقديم تفسيرات تميل لإدانة النظم السياسية التي وجدت ضمنها هذه الحركات. فبعضهم يبرر عنف هذه الجماعات كرد فعل لعنف الحكومات على رغم عدم مشروعية العنف مطلقاً. ويرى بورغا: «وفي مناخ سياسي غير ديمقراطي (يعاني صعوبة في تقبل مظاهر الاحتجاج) فقد لجأ الإسلام السياسي، أحياناً، إلى العنف، وهذا العنف لا يقل في عدم مشروعيته عن العنف الذي تمارسه الدولة». ويخلص إلى نتيجة في هذا الصراع تحاول تبرئة الحركات الإسلامية السياسية من العنف باعتباره مجرد دفاع عن النفس أو رد فعل، ويواصل: «وسندرك في يوم ما ـ بعد دراسة جادة لظاهرة الإسلام السياسي ـ أن «العنف» الذي نلصقه بالمظاهر «الهامشية المتطرفة» للتيار الإسلامي، تمارسه، في الغالب، نظم الحكم، والعكس ليس صحيحاً»[٢٨]. هذا الاتجاه في الدراسات الغربية لظاهرة

(٢٧) داريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (لندن: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٩٦.

(٢٨) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكرى (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ٢٢.

الإسلام السياسي، يبتعد بدوره عن الموضوعية في محاولته الاختلاف مع الكتابات التي تعتبر منحازة ومتحاملة، لأن المبالغة في التعاطف والتبرير تطمس الحقائق أيضاً وتجعل التحليل منحازاً أيضاً بطريقة أخرى.

ويأخذ العنف درجات وأشكال مختلفة لدى بعض الباحثين، لذلك نجد تياراً معتبراً يستند إلى نظرية الاستبعاد (Exclusion) والتضمين (Inclusion) في العمل السياسي، والتي يتحدد على ضوئها موقف الحركات الإسلامية من العنف، ومن الديمقراطية والتعددية. فحسب هذه النظرية فإن استبعاد الإسلاميين من خلال المنع والملاحقة والقمع أجبرهم على اللجوء إلى وسائل غير ديمقراطية ومتطرفة أحياناً. هذا وقد دخل الاسلامويون في صراعات حادة مع حكومات فترة المد القومي في الخمسينيات والستينيات وما بعدها، وعلى الرغم من أن هذا القمع لم يكن المقصود به الاسلامويون وحدهم، بل أية معارضة، إلا أنهم بسبب كونهم الأكثر حركية وتنظيماً وتأثيراً محتملاً، فقد كان لهم نصيب أكبر من الاضطهاد والملاحقة. فعملية الاستبعاد عن المشاركة السياسية لم تكن وقفاً على الاسلامويين، كما أن غياب الديمقراطية لم يكن سمة تلك الحقبة وحدها، إذ يمكن القول إن التاريخ العربي ـ الإسلامي يكاد يكون تاريخ غياب الديمقراطية. فقد كان الحكم مطلقاً طوال الأربعة عشر قرناً الماضية الممتدة من بعد الخلافة الراشدة، لأن الشورى جمدت منذ ذلك الوقت وصار الحكم ملكاً عضوضاً حتى سقوط الخلافة العثمانية. وفي فترات الاستعمار لم تتشكل المجتمعات العربية ـ الإسلامية والدول على أسس ديمقراطية، فقد اكتفى الاستعمار بإدخال تقنيات جديدة في التعليم والاقتصاد. ولكن في أغلب الأحوال أبقى على النظم السياسية والإدارية كما هي ــ إلى حد كبير ــ أو تم تعديل القديم بقصد التكيف والتلاؤم، بحيث يساعد في جعل الحكم الأجنبي أكثر فعالية وبأقل كلفة بشرية ومادية. ثم بعد الاستقلالات السياسية هيمنت قضايا مواجهة الصهيونية على السياسة العربية، وأهملت مشكلات أخرى مثل التنمية والديمقراطية، وإن كانت التنمية، قد حظيت بالاهتمام في بعض الأحيان، ولكن على حساب الديمقراطية أو المشاركة الشعبية عموماً. وقد اعتبرت التنمية جزءاً من معركة الخارج. وهنا تبرز مشكلة الشرعية التي استفادت منها الحركات الإسلامية كثيراً في معارضة النخبات الحاكمة ومواجهتها.

الإشكالية الأخرى التي تواجهنا في هذا الكتاب هي: ما هي الديمقراطية التي نريد أن نحدد موقف الحركات والتيارات منها؟ يدور الآن نقاش طويل وملتبس حول الديمقراطية وعلاقتها بالإسلام، وكثيراً ما يتجاوز النقاش معنى المصطلح والتدقيق في مضمون المفهوم. ويتجه كل الجهد إلى محاولة ايجاد تشابه ما بين الديمقراطية وبعض النظم الإسلامية، ولكن مثل هذه المقارنات والقياسات تظل لاتاريخية، لأن المفاهيم تنزع من سياقها وظرفها التاريخي ـ الاجتماعي والثقافي. كما تؤخذ في أحيان كثيرة بعض الأحداث الفردية أو الاستثنائية، ثم تعمم وتعتبر قاعدة أو في حكم القانون الاجتماعي. فقد يستشهد بقول خليفة أو بحكم أصدره لإثبات تطابق النظم الإسلامية أو تشابهها حين

تقارن بالديمقراطية المعاصرة. وقد حاول بعض الاصلاحيين الإسلاميين التوفيق بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشورى الإسلامي. ولقد واجهت هذه المحاولات صعوبات شتى، وبالذات مسألة مدى أصالة ارتباط المفهوم الحديث بالفكر الإسلامي أو بالتراث. كذلك كيف يمكن تجنب التعسف والافتعال في استعمال مصطلحات حديثة على أساس أنها ذات جذور أو ملامح إسلامية؟ ويرى بعض الكتاب أن مثل هذا النهج الذي يتبع تحوير بل إبطال المعنى الدقيق للمفاهيم الإسلامية، يغيّب في النهاية ما يميز الإسلام من غيره من الأديان، ويفتح الباب للنظرة الإنسانية اللادينية، ويصبح من الصعب تحديد ما هو موافق للإسلام أو مخالف له، وقد تغرق الشريعة والعقيدة في مفاهيم العالم الحديث. وهذا شكل للعلمنة يبعد الناس عن الدين على رغم أن النيّة هي تحصين الإسلام ضد العلمانية باحتواء المفاهيم الجديدة[٢٩].

ظهرت من جانب آخر المطالبة بتبيئة المفاهيم، فقد تكون الصلة مفقودة ظاهرياً بين مصطلحين، لذلك لا بد من الاجتهاد في الاتجاهين لتقريب المعاني من خلال توسيع المفهوم المحدث وتهيئة فكرية للبيئة المنقول إليها. وهذا منهج «عدم التعارض»، أي إثبات عدم التعارض مع مبادئ وأسس الإسلام مثلاً، حتى وإن لم ينص أو يذكر الإسلام هذا المفهوم صراحة. ولكن مسألة تقريب المفاهيم أو توحيدها تحتاج إلى توحيد المرجعية المعرفية، وليس بالضرورة وحدة المرجعية الايديولوجية التي قد تختلف بحسب المصالح المتعددة. فعندما تكون المرجعية المعرفية واحدة، يتجه الفكر إلى شيء محدد حين تستخدم المفاهيم، وإلا أصبح إدراك المفهوم الواحد مختلفاً بين المتناقشين أو المتحاورين، وانعدم الأساس المشترك للفهم[٣٠]. وبالنسبة إلى مفهوم الديمقراطية، فهو غربي المرجعية المعرفية، لذلك يحتاج إلى جهد مضاعف لكي يتم تداوله في بيئة عربية ـ إسلامية مع الاحتفاظ بعناصر المعنى الذي ينتجه المفهوم عند الاستعمال. وهنا ضرورة التفريق بين مفهوم الديمقراطية مثلاً كمبادئ وشروط، وبين تطبيق وأشكال تجسيد الديمقراطية كنظام سياسي. فمن النقاش الدارج أن يرفض بعضهم الديمقراطية بأنها تقليد لنظام حزبي وبرلماني غربي مثال ديمقراطية ويستمنستر البريطانية، ولكن الأساس هو قبول مبادئ الحرية والمشاركة والمساواة، ثم البحث عن النظام السياسي الذي يتيح الفرص المثلى لممارسة تلك المبادئ.

(٢٩) البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، ط ٤ (بيروت: دار النهار، ١٩٨٦)، ص ١٧٩.

(٣٠) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١٩.

الفصل الثاني

التاريخ: خريطة لحركات الإسلام السياسي

تشترك حركات الإسلام السياسي في الانتساب إلى الإسلام كأساس وأصل ومرجعية، وتحاول الحركات الإسلامية أن تجعله من ذلك الحكم النهائي والمطلق الذي يحدد رؤيتها الخاصة، وفي الوقت نفسه، يفرّق ويفصل بينها وبين الأفكار والحركات الأخرى غير الإسلامية. ولكن هذا الأصل العام المفترض لم يمنع ظهور حركات إسلامية عديدة، أحياناً في القطر والمجتمع نفسهما، تسعى إلى تأكيد خصوصيتها وتمايزها ضمن «الإسلام» نفسه، وهذا ما يفسر تعدد الحركات الإسلامية وتكاثرها. وفي بعض الأحيان يصل الاختلاف إلى حد عدائي يبلغ درجة التصفية الجسدية أو الحرب الأهلية، كما يحدث الآن في أفغانستان بين فصائل «المجاهدين» الإسلاميين. لذلك يحاول هذا الفصل أن يرصد فصائل حركات الإسلام السياسي ودراسة تاريخها ومراحل تطورها، وعلاقاتها مع القوى الإسلامية الأخرى، ومع السلطات الحاكمة، كذلك مناقشة برامجها وخطابها الفكري والسياسي من خلال بعض رموزها وقادتها.

في مناقشة التسمية حاولنا البحث عن تعريف يحدد المقصود بالحركات الإسلامية السياسية، وهذا أمر ما يزال صعباً. فبعضهم يصفها بأنها تؤمن وتعمل بحسب شمولية الإسلام باعتباره حلاً لكل مشاكل الأمة الإسلامية، وبالذات الاقتصادية ونظام الحكم وتحديد الهوية الحضارية وما يتبع ذلك من أمور اجتماعية، مثل وضعية المرأة والأقليات غير المسلمة. ولتباين المنضوين إلى هذا التوجه ولتشعب القضايا التي يدّعي الحل الإسلامي أنه قادر على مواجهتها وحسمها فكرياً وعملياً وواقعياً، يجد أي باحث صعوبة بالغة في تصنيف هذه الحركات بحسب الاختلافات والتباينات الحقيقية التي تجعل منها كياناً وتنظيماً مستقلاً. ويواجه أفراد الحركات الإسلامية وقادتها أيضاً هذه المعضلة، ولكنهم ـ خاصة في الفترة الأخيرة ـ يتحدثون ويكتبون أكثر عن التيار الإسلامي بدلاً من الحركة أو الحركات، وأيضاً ليس التيارات بالجمع، ولكن بالمفرد ليعني المصطلح في جوهره الإسلام كرؤية كونية مقابل كل الرؤى الأخرى. يحاول بعضهم من خلال استعمال مصطلح التيار الإسلامي أن يتجاوز أو يقفز على حقيقة وجود خلافات أو اختلافات أو تمايزات داخل الرؤية الإسلامية، فهذه الخلافات تبدو غير مبررة لو افترضنا

أن الجميع من المنضوين إلى حركات الإسلام السياسي، متفقون حول المرجعية الإسلامية، خاصة أنها ليست مثل المرجعيات الوضعية التي يوجهها البشر بحسب أهوائهم ومصالحهم وأفكارهم الخاصة.

أعتقد أن التيارات والحركات والتنظيمات الإسلامية تشترك في أسباب النشأة والظهور، وتختلف في طرائق مواجهة هذه الأسباب وآلياتها. فيمكن أن نتفق ـ كما أسلفنا ـ على وجود التحدي أو الأزمة التي يتوجب على المسلمين التعامل معها بما يحقق وجود الأمة الإسلامية ونهوضها مرة أخرى. ولكن كيف يمكن تحقيق ذلك الهدف؟ هنا ينشب الخلاف وتتعدد الوسائل، وبالتالي نجد عدداً كبيراً من الأحزاب والجهات والاتجاهات التي تضيف إلى اسمها صفة الإسلامي. كذلك تتباين أولويات العمل الإسلامي وكيفية تحديد مراحله، وهذا من الأسباب الرئيسية للانقسامات داخل الحركات والأحزاب الإسلامية. ويأتي دور النشاط السياسي كعامل أساسي في عملية التصنيف، إذ يستبعد من تسمية حركات الإسلام السياسي كل التنظيمات التي تعمل مثلاً في مجال الدعوة أو العمل الخيري أو التعليمي، ويفرق بين الجمعيات من ناحية، والأحزاب والجبهات من ناحية أخرى، فالأخيرة ذات نظرة شمولية للإسلام تمس كل جوانب الحياة، بينما تسعى الأولى لتحقيق بعض الإصلاحات في أوجه معينة تهم المجتمع وتقوم على نظرة إسلامية. ولكن مصطلح التيار الإسلامي يضم جميع هذه التنويعات، كما ان الواقع يظهرها كشيء واحد يهدف إلى إعادة بناء المجتمع المسلم والإنسان المسلم على أسس إسلامية جديدة وأصيلة في آن واحد. ويلاحظ أن الاختلافات كثيراً ما تنتهي من دون جدل ومناقشة في مواقف سياسية وفكرية عديدة، والتي غالباً ما تسمى ثوابت الأمة الإسلامية. لذلك قد تكون التقسيمات التي تعتمد عليها أية خريطة وصفية للحركات الإسلامية السياسية ذات طابع إجرائي محض، أي بقصد تسهيل عملية البحث. فالأحزاب والتنظيمات موجودة كحقائق اجتماعية، ولكن وضع الحدود بينها، ثم استبعاد بعضها لأية أسباب، قد يكون متعسفاً وغير دقيق. فعلى سبيل المثال، ما هي المعايير لكي نضمن جماعة السنّة في السودان ضمن حركات الإسلام السياسي ونستبعد حزب الأمة والحزب الاتحادي الديمقراطي؟ أو نضمن جماعة الاخوان المسلمين المصرية ونستبعد جمعية الشبان المسلمين؟ هل بسبب الأسس الفكرية، أم الفعالية السياسية، أم أهداف التنظيم؟

أولاً: أسباب ظهور حركات الإسلام السياسي وانتشارها

تتعدد تفسيرات نمو الظاهرة الإسلامية بحسب التخصصات والاهتمامات السياسية والمعرفية، والميول الايديولوجية، ولكنها تلتقي جميعها في النهاية حول حقيقية وجود أزمة أو تحديات تعيشها المجتمعات الإسلامية في هذه الفترة التاريخية بالذات. وتتباين المقاربات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسية بسبب اختيارها عاملاً أو سبباً أولياً أو رئيسياً وحيداً ـ بحسب التخصص أو الاهتمام ـ تعتبره قادراً في حد ذاته على تفسير ظهور الظاهرة وانتشارها. إن تفسيرات العامل الأحادي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، والتي

هي وجه آخر للحتمية، لم تعد كافية، وفي الوقت نفسه حاسمة ـ كما يظن ـ في تحديد كيفية نشوء ظاهرة ما وتطورها، بحيث يمكن تعميم هذا التفسير الأحادي على الظاهرة ذات التجليات المختلفة بحسب الأزمنة والمكان والأشخاص الحاملين لها. هذا يعني ضرورة الاعتماد على منهج تكاملي يضع في الاعتبار عوامل كثيرة رئيسية وثانوية، كما يعي نسبية هذه العوامل وتحولها. والظاهرة الإسلامية بالذات أكثر تعقيداً مما تبدو ـ في كثير من الأحيان ـ لأنها تشتغل في فضاءات متداخلة وتنتج رموزاً من التاريخ والحاضر، ويتشابك فيها المقدس والمدنس، والمتعالي والأرضي. كذلك يكثر المسكوت عنه في ثقافة هذه الظاهرة التي يقضي أصحابها «حاجاتهم بالكتمان» أو يمارسون «التقية» في أغلب أفعالهم، وبالذات السياسية منها. فالظاهرة الإسلامية على رغم كل تعقيداتها تظل ظاهرة اجتماعية تخضع لقوانين دراسة الظواهر الاجتماعية بالذات، كونها إنسانية ومتغيرة وموضوعية، أي توجد خارج أذهاننا ويفسرها الواقع. ومن هنا يقال بأن أية ظاهرة اجتماعية تفهم بالضرورة من خلال وقائع اجتماعية مثلها. وهذا يعني بالنسبة إلى ظاهرة الإسلام السياسي أننا في هذا الصدد لن نفسرها من خلال أسباب دينية كصحوة أو تجديد أو سلفية، بل سنبحث عن عوامل اجتماعية، مثل الاقتصاد والسياسة والثقافة، وهذه تشتمل على عناصر دينية. ونقصد بالتفسير الاجتماعي خلافاً للتفسير الديني أننا لا نناقش النصوص الدينية المقدسة من كتاب وسنّة مثلاً، ولكن كيف يفهم المسلمون هذه النصوص، وكيف يمارسونها، وكيف يحاولون تطبيقها؟

نعتقد أن تفسير أسباب نشأة حركات الإسلام السياسي بحسب نظريات الأزمة أو التحدي والاستجابة، يمكن أن يكون مفيداً وعملياً لفهم الظاهرة، شريطة التعرض للجوانب المختلفة للأزمة، لأن أزمة هذه المجتمعات شاملة وتمس كل جوانب الحياة المادية وغير المادية، وبالتالي تظل حركات الإسلام السياسي رد فعل تجاه الأوجه المختلفة للأزمة أو الأزمات الفرعية. وعلى رغم أن بعضهم يفترض أن «التدين» ظاهرة «فطرية» أو «غريزية» في الإنسان ولا يحتاج إلى عوامل خارجية لإحيائها، ولكننا نجيب بأن ما يدرس هو ظاهرة جماعية، وليس مجرد ميول واتجاهات فردية. فهناك قطاعات كبيرة وفئات اجتماعية متعددة تلجأ إلى الدين، ليس كخلاص فردي، ولكن كحل للأزمة، وبالذات بناء دولة ومجتمع مسلمين باعتبارهما الاستجابة الناجعة لتلك التحديات. وهناك فرق جوهري بين التدين الفردي، وموجة التدين باعتبارها ايديولوجيا أو فعلاً سياسياً تمثلها حركات الإسلام السياسي. ونتفق مع الرأي الذي يقول بأن الاسلامويين (وبالذات فعاليات حركات الإسلام السياسي) يعطون، خلافاً للعلماء والسلفيين، الأولوية للعمل السياسي الذي يأخذ أحد الأشكال الثلاثة التالية أو مزيجاً منها: حزب من الطراز الغربي، أو حزب من النمط اللينيني، أو جمعية دينية نشطة تغطي مجالات عديدة أحياناً كبديل من دور الدولة في المجتمع. ويرى أوليفيه روا أن «حزب إسلامي» الأفغاني يمثل النمط اللينيني، ويقدم هذا النمط نفسه كطليعة تهدف إلى الاستيلاء على السلطة. أما الحزب السياسي على النمط الغربي، فهو يسعى داخل إطار حزبي تعددي وانتخابي إلى تمرير الحد

الأقصى من عناصر برنامجه، ومثال هذا حزب الرفاه التركي. أما الجمعية الدينية النشطة، فتعمل على ترويج القيم الإسلامية وتغيير العقليات والمجتمع، وقد تخفي الطموح السياسي في نشاطها مؤقتاً، مثال هذا جماعة «الاخوان المسلمين»، وبالذات في البداية، و«جماعت إسلامي» الباكستانية. وكما أسلفنا قد تتبنى بعض الحركات هذه الأشكال معاً أو مرحلياً[1].

ومن البديهي القول بأن التدين لم ينقطع في المجتمعات الإسلامية منذ ظهور الإسلام قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، ولم يحدث خروج جماعي من الدين الإسلامي. وحتى حين خضعت الشعوب الإسلامية للاستعمار الغربي لم يتدخل الاستعمار في الأمور الدينية، بل حاول احترامها بطريقته ليضمن عدم الثورة عليه. هناك مثال نابوليون وطريقة مخاطبته المسلمين، وفي السودان شدّد كتشنر على ضرورة احترام المشاعر الدينية والاهتمام برجال الدين بهدف إبعاد خطر قيام حركات جهادية مثل المهدية. فالدين الإسلامي لم يكن مستهدفاً بطريقة مباشرة، ولكن الخشية من تأثير الأزمة الشاملة في العقيدة والدين هي السبب في البروز شبه الفجائي والانتشار السريع لحركات الإسلام السياسي. فهي ميكانيزمات للدفاع من خلال «صنع العدو»، وبالتالي تجييش وتعبئة المسلمين، وبالذات الجماهير الفقيرة والنخبات ذات الاحساس بالتهديد المحتمل. وعلينا دائماً أن نميز بين حقيقة الخطر الخارجي والقابلية للهزيمة أمام هذا الخطر ـ كما قال مالك بن نبي ـ فالضعف الداخلي كان يغري الاستعمار، ثم سرعان ما استبطن المسلمون الهزيمة والتبعية. ولكن «الصحوات» و«التجديدات» و«الاصلاحات» الدينية غالباً ما تأتي مع اشتداد التأزم من الخارج وتخلخل الشعور الذاتي القابل والراضي بالأوضاع والأمر الواقع. مثل هذه الشروط تتكرر دورياً وتنتج منها الحركات الإسلامية بمضامينها المختلفة. لذلك لا يكفي أن نقول بظهور هذه الحركات حين يكون الدين في خطر، أي عدم اللجوء إلى المقاربة الدينية في تفسير الظاهرة الإسلامية، ولكن علينا أن نسعى إلى دراسات المقاربات المختلفة بطريقة متكاملة.

سبق أن تعرضنا في عجالة ـ ضمن المقدمة ـ إلى تفسيرات اقتصادية ـ اجتماعية لفهم الظاهرة، ويحاول أحد الباحثين أن يعطي صورة شاملة وواسعة لتعدد تفسيرات الظاهرة الإسلامية المعاصرة وتباينها بحسب منظورات وتخصصات معرفية متعددة ومختلفة، ويقدم رصداً جيداً ـ على رغم اختصاره ـ للاتجاهات العامة لمقاربات الظاهرة الدينية. فالاجتماعيون يركزون بالطبع على الأوضاع الاجتماعية، وبالتحديد يرجعون الأسباب إلى الحرمان بمعناه المادي والمعنوي، أي من الملكية والحقوق والسلطة والرموز. وتعاني الحرمان أساساً الفئات الاجتماعية الدنيا، ويرجعها بعض السوسيولوجيين إلى «انسداد آفاق الاندماج في مجتمع النخبة»، فالشباب المتعلم لم تمكنه شهاداته ومعارفه من الصعود الاجتماعي، ولم

(١) أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة (لندن: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص ٥٠.

تعد هذه المجتمعات قادرة على استيعاب شبابها وتأطيرهم في الحياة العامة، لذلك يقود التهميش إلى وقوع هذه الفئات في مصيدة التطرف والرفض[٢]. ويضيف إلى ذلك التحليل الاقتصادي القائل بفشل التنمية لعجز البرجوازية المحلية عن تحقيق الإقلاع الاقتصادي، وفي الوقت نفسه، عدم التوازن في توزيع العائدات والخيرات الاقتصادية.

ويعتبر تفسير ديكمجيان كلاسيكياً ـ إن صح التعبير ـ باعتباره الأقدم والأكثر تداولاً والأعمق في تتبع مظاهر الأزمة المولدة للحركات الإسلامية السياسية، ويمتد رد الفعل تجاه الأزمة من الصحوة الدينية وحتى العنف الثوري، وذلك بحسب بيئة الأزمة، أي حدتها. وتتفاعل في هذه البيئة عوامل مختلفة ذات جذور نفسية ـ روحية وسياسية واجتماعية ـ اقتصادية، تعمل كحاضنة تنمو فيها العقائد والأفعال الأصولية. ويمكن افتراض علاقة شرطية بين بيئة الأزمة ووجود قيادة/ قيادات ملهمة (كارزمية) من جهة، ونشوء حركات أصولية من جهة أخرى. وقد عاشت الحركات الأصولية الإسلامية ضمن هذه الأجواء واستغلتها أو وظفتها لصالح عملها السياسي وسط الجماهير. ويصل ديكمجيان إلى ستة عوامل متداخلة ومتفاعلة تعمل معاً تساندياً في تكريس بيئة الأزمة وزيادة الاضطراب الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي. فالعالم العربي ـ الإسلامي يعيش هذه الوضعية المتأزمة منذ القرن التاسع عشر، وازداد حدة مع بداية هذا القرن، ثم بعد سقوط الخلافة العثمانية وانتشار الهيمنة الاستعمارية، ثم زيادة خطر الصهيونية والاستعمار الجديد. يبدأ الكاتب بأزمة الهوية الفردية والجماعية بين المسلمين حين تواجه شمولية الإسلام كنظام كامل القوة الغربية ويقف المسلمون كمدافعين. والهبوط المطرد للامبراطوريتين الإسلاميتين: العثمانية والفارسية وحتى هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧، هو خط مستمر لتهديد الهوية وللبحث عن بديل، وهذا ما تعرضه الحركات الإسلامية. وينتج من أزمة الهوية تأزم الروح والشخصية والاحساس بالاغتراب أو شعور اللامعيارية (Anomie)، والمحصلة النهائية لكل ذلك هي أزمة شرعية النخبات والمؤسسات المرتبطة بها. المظهر الثالث هو أزمة سوء الحكم، بالإضافة إلى القسر من قبل النخبة. وينجم عن عدم كفاءة النخبة وسوء حكمها اختلال في توزيع الثروات، وبالتالي بروز طبقية جديدة واتساع الفجوة الاقتصادية بين الطبقات الاجتماعية. أما العامل الخامس في بيئة الأزمة العربية، فهو الهزائم العسكرية المستمرة والعجز العسكري، مما حرم النظم الحاكمة من أي شرعية. وأخيراً تكمن أهم عناصر الأزمة في تناقضات عملية التحديث والثقافة السائدة، أو بين الحداثة والتقليدية، وصعوبة التوفيق بينهما والوصول إلى تركيبة فعالة[٣].

---

(٢) محمد سبيلا، «المقاربات الفكرية والسياسية والنفسية لظاهرة التطرف الديني في العالم العربي،» **الحياة**، ١٩/ ٣/ ١٩٩٢.

(٣) Richard Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1982), pp. 25-32.

وعلى رغم كثرة الكتابات والدراسات التي حاولت تفسير ظهور الحركات الإسلامية السياسية وانتشارها، إلا أنها لم تخرج عن كونها تنويعات على فكرة وجود الأزمة أو أوضاع غير عادية يعيش فيها المسلمون ويبحثون عن حل جذري يتجاوز بهم هذه الأوضاع. فنحن لا نضيف جديداً حين نقول مثل بعض الإسلاميين بأن الحركات الإسلامية السياسية تتعامل مع مجتمع متصدّع «وعليها أن تتعامل معه، أن تلائم صدعه وأن تجدد قديمه وتؤصل حديثه»، علماً بأنها ـ أي الحركات ـ قد ظهرت جميعاً «في أوضاع تاريخية وإقليمية اتسمت بحصر وتضييق على الوجود الإسلامي»[٤]، أو حين نؤكد مع بعض المستشرقين مثل جاك بيرك أن صعود الأصولية الإسلامية هو «رد فعل على الأخطاء التي ارتكبت في فترة ما بعد الاستعمار. إن الجماهير التي قاتلت من أجل الاستقلال اعتقدت بأن كل شيء انتهى بمجرد الحصول على الاستقلال وإقامة الدولة ـ الأمة. في حين أن الدولة ـ الأمة هي نقطة البداية»[٥]. ويضيف مكسيم رودنسون بأنه قد «نشأ إحباط تجاه الايديولوجيات السياسية ـ الاجتماعية الكبرى التي انتشرت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين». ففي مطلع القرن ساد اعتقاد وشاعت آمال بالليبرالية، ولكن بعد خمسين سنة من ممارسة برلمانية فاشلة لم يعد من الممكن إقناع الناس بالبرلمانية بسهولة. والشيء نفسه ينطبق على الاشتراكية التي لم تحقق طموحات الشعوب، ولم تغير شروط حياتهم. جاء على أثر ذلك الشعور بهيمنة الغرب على المسلمين واعتبروه العدو التاريخي[٦]. وأخيراً يرى بعضهم بأن الأصولية الإسلامية على رغم مواقفها المعادية للتحديث، فهي ناتج وضحية التحديث معاً، فهي تعبر عن «خيبة الأمل من السياسة الاجتماعية والثقافة الليبرالية الديمقراطية، ومن العقلانية الاجتماعية التي نهضت عليها هذه السياسة»[٧]. ويرى أحد الباحثين أنه ليس مصادفة «أن الإسلام السياسي ينشط أكثر ما ينشط حيث تجري محاولات لتحديث أعمق، كما في الجزائر ومصر، وإلى حد ما في اليمن وبين الفلسطينيين، حيث يتسلح النشطون الإسلاميون بأفكار الأصالة القومية، وحماية المصالح الوطنية»[٨].

تتشابه ظروف ظهور حركات الإسلام السياسي، ولكن هذه الحركات تختلف في درجات تطورها وأساليب عملها وعلاقاتها الداخلية مع القوى الاجتماعية والسياسية الأخرى، وصلاتها بالخارج. ويعتمد هذا الاختلاف على الظروف التي تعمل ضمنها أية

---

(٤) طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر،» في: عبد الله فهد النفيسي، محرر، **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ١٦٩.

(٥) جاك بيرك، «ملف الأصولية،» **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣)، ص ١٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٧) هومي بابا، في: **الوسط** (٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ٦٠.

(٨) فيتالي ناؤومكين، في: **الوسط** (١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ٦٨.

حركة، أي هل تخضع لقمع واضطهاد سياسيين؟ أم هل تستفيد من أوضاع متسامحة وديمقراطية نسبياً؟ هل الأزمة الداخلية عميقة بحيث تعطى الحركات مبررات تقديم نفسها كبديل؟ هل تلتقي طريقة مواجهة الأزمة مع بعض طروحات الإسلام السياسي بحيث يساعد ذلك في نمو الحركة بطريقة غير مباشرة؟ مثال ذلك حين تحاول حكومة ما محاربة التدين السياسي بتدين موازٍ، أي بتكثيف البرامج التعليمية والإعلامية ذات الطابع الديني لمواجهة الخطاب الديني. ومن العوامل المساعدة على نمو حركات الإسلام السياسي أيضاً المبالغة في مكافحة هذه الحركات أمنياً، وبالتالي خلق أجواء قمع وملاحقة وقهر تطال الكثيرين، ويكون ذلك ذريعة لاحكام قبضة الدولة على السلطة في وجه كل المعارضين والساخطين من كل الاتجاهات السياسية والفكرية. قصدت أن دولة الأزمة والعجز تساعد بطرق شتى وسياسات فاشلة في نمو الحركات الإسلامية السياسية؛ فهي حركات معارضة جيدة لأنها تجد ما تعارضه، ولكن لا تملك حلولاً ايجابية للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تستثمرها وتوظفها ضد السلطات الحاكمة. لذلك يمكن قياس نمو أية حركات، ليس بعمق التحديث ـ بحسب قول أحد الباحثين ـ ولكن بمقدار انهيار التوقعات والإحباط الذي لازم ذلك. فعقود التنمية الماضية أدت إلى تكريس التخلف ونشوء فئات اجتماعية جديدة طفيلية أكثر غنى، وزاد الفقراء فقراً، يضاف إلى ذلك غياب المشاركة الشعبية والديمقراطية وحقوق الإنسان. لذلك نفترض ازدياد انتشار الظاهرة ونموها مع مدى تدهور تلك الأوضاع وتفاقم تلك المشكلات، وبالذات البطالة، والتكدس السكاني، وعدم تلبية الحاجات الأساسية، والفساد، والتبعية، والخطر الخارجي، والتهميش السياسي والإثني... الخ. فالمجتمعات التي نركز عليها في هذا المجال، هي التي تشهد عمقاً في الأزمة، وفي الوقت نفسه تنشط فيها الحركات الإسلامية السياسية.

تتعدد مداخل تأرخة وتقييم تطور الحركات الإسلامية السياسية ومراحلها وأولوياتها، ولكنها تلتقي كلها في اعتبار أن هذه الحركات تعبير واستجابة للواقع الاجتماعي مع اختلاف في القيادات وجوانب التركيز في الفكر والعمل، بالإضافة إلى التطور التاريخي والاجتماعي والنفسي الخاص للمجتمع أو القطر الذي تظهر فيه هذه الحركات. وعلى رغم وجود المشترك والعام بين هذه الحركات، إلا أن الدارسين يبرزون الاختلاف والتنوع لأنه يفرض نفسه على أية محاولة لفهم عميق لهذه الظاهرة المعقدة. إن وحدة المرجعية لم تمنع التشعّب، وقد تكون محاولة «توحيد» المرجعية هي السبب في التنوع، أي ادعاء كل جماعة أو تيار امتلاك الحقيقة الدينية كاملة، ثم تحاول أن تبني عليها فكرها وتنظيمها. ويؤكد جميع الباحثين، وبالذات الاسلامويون أنفسهم، ضرورة اعتبار التنوع واختلاف التيارات، الى درجة تكاد تنفي إمكانية الإمساك بمصطلح أو مفهوم شامل ينتظم الظاهرة الإسلامية. فمثل التساؤلات التالية تعبر عن الحيرة، وفي الوقت نفسه عن واقع الظاهرة. ويعدد أحد الباحثين أشكال الأصولية الإسلامية من خلال أسئلة عن أية أصولية نعني حين نتحدث عن الظاهرة، يقول: «هل هي الأصولية الإخوانية التي

استطاعت أن تستقطب نخبة عريضة من الطبقة الوسطى في المجتمع المصري وفي غيره من المجتمعات كالمجتمع الأردني أو السوري؟ هل هي أصولية الجماعات الإسلامية في الجامعات والأحياء الشعبية المصرية؟ هل هي الأصولية التي وجدت تعبيرات لها داخل المجتمعات الأوربية ليس عند أبناء الجاليات فحسب بل حتى بين المواطنين الأوربيين كما هو الشأن بالنسبة للحزب الإسلامي الذي نشأ في بريطانيا؟ هل هي الأصولية في الأردن وباكستان وإندونيسيا واليمن وبريطانيا وغيرها من البلاد التي تعاملت بإيجابية مع الحركة الإسلامية؟ هل هي الأصولية في تعبيراتها الشعبية كما هو الحال في حركات ترتبط بالوعي الشعبي كحركة التبليغ أم في تعبيراتها الأكاديمية [. . .] ومراكز البحوث مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي؟ هل هي أصولية المهمشين في الجزائر أم أصولية النخب الاجتماعية المتمثلة في الأساتذة الجامعيين والمحامين والأطباء والمهندسين التي هي نخب عريضة الانتساب للحركة الإسلامية»[9].

ونلاحظ هذا الاتجاه الذي يعترف بالتنوع والاختلاف ضمن العناصر نفسها للحركات الإسلامية السياسية، وقد نستعير لهم التعبير القديم في السياسة القومية: «وحدة الهدف»، وليس «وحدة الصف» على الأقل في المرحلة الراهنة، ولكن الاسلامويين يتمنون تجاوز هذا الوضع نحو وحدة الهدف والصف معاً. ويعني هذا بالتأكيد غياب التنظيم الحديدي أو المحدد الذي يلتف ويجتمع أعضاؤه حول ايديولوجيا محددة الرؤية، وفي علاقات سياسية وحزبية واضحة الأهداف والوسائل. قد يكون من تكتيكات الحركة الإسلامية السياسية أن تجمع في هذه المرحلة ألوان طيف فكري وسياسي متباينة، ولكن يمكن أن تشكل جبهة أو تياراً له على الأقل شعور جمعي عام يجعله يتضامن ويتساند حول قضايا مشتركة. سبق أن أشرنا إلى تفضيل بعض الاسلامويين هذا الشكل في العمل الإسلامي، وهذه النظرة قد تكون بقايا موقف سلبي من فكرة الأحزاب والحزبية التي غالباً ما تعتبر أداة شقاق وفرقة. يقول أحد قادة الحركة عن تجربة الجزائر محاولاً أن يكيّف التنوع والاختلاف، وبالذات مسألة الأجنحة المتشددة أو المعتدلة؛ أو يقلل من شأن الاختلاف بسبب وحدة المرجع: «لا أرى مدارس فكرية كثيرة في الجزائر، أرى تياراً إسلامياً فيه ألوان من الشدة والوسطية والاعتدال ـ الاعتدال في الفكر والممارسة، لكنه تيار ينتمي إلى نفس الأرضية، مادته الثقافية لا تختلف اختلافاً بيّناً، تيار ينتمي إلى مدرسة واحدة وينهل منها هؤلاء جميعاً»[10].

وحين سئل، هل يعتقد فعلاً أن المكتبة التي ينهل منها علي بلحاج ومحفوظ نحناح

---

(٩) محمد يتيم وشعيب شبار، «الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة تطبيقية،» **آفاق** (المغرب)، العددان ٥٣ ـ ٥٤ (آذار/مارس ١٩٩٣)، ص ١٥٤.

(١٠) قصي صالح الدرويش، محاور، **راشد الغنوشي**، سلسلة الحوار؛ ١٠ (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٣)، ص ٨٧.

هي واحدة؟ أجاب: «نعم مع تلوينات في الفكر والسلوك أقوى وأقل، لون مركّز ولون أقل تركيزاً». لذلك يرى أن «النهضة» التونسية لا تعني وجود «بناء فكري واحد أو حتى تنظيم؛ هي أقرب إلى أن تكون تجمعاً إسلامياً حول ثوابت، ولكن ضمن هذه الثوابت هناك فسحة واسعة للاختلاف». ويستنتج ضرورة التنوع: «الحركة الإسلامية إذا أرادت أن تكون حركة شعبية، وليست حزباً بالمعنى التقليدي، ينبغي أن يتسع الاستقطاب فيها لكل المؤمنين بالإسلام، بالإسلام عقيدة، بالإسلام عبادة وأخلاقاً وشريعة، بقطع النظر عن تفاصيل هذا الإيمان، تفاصيل هذه الرؤية، وما يمكن أن تكون هناك من اختلافات في التفاعل مع الواقع، أسلوب التفاعل، أسلوب التغيير»[11].

على رغم أن عدم التضييق في تحديد ما هي الجماعة الإسلامية أو الحزب الإسلامي أو الجبهة الإسلامية قد يساعد الاسلامويين أنفسهم في نشاطهم الفكري والحزبي، ولكنه يمثل عقبة أساسية في طريق أي باحث يحاول أن يصنف بدقة حركات الإسلام السياسي أو تياراته. وحتى على أرض الواقع، كثيراً ما ندخل في جدل ومغالطات حول مواقف الاسلامويين من قضايا معينة، كالارهاب والعنف مثلاً الذي تمارسه فصائل إسلامية. فقد يُدين بعض «المعتدلين» ـ كما يسمون أحياناً ـ هذه الأفعال، ولكن غالباً ما يستدركون ويحاولون تلطيف الإدانة، أو أن يساووا بين المعتدي والضحية. فالتعميم في وصف الظاهرة قد يكون خاطئاً، وفي الوقت نفسه يكون التخصيص قاصراً ومخلاً في بعض الأحيان. وكثيراً ما يحذرنا الاسلامويون من أن نتوهم تجانس الحركات الإسلامية، فهي كما يحاول أحدهم أن يشرح: «كيانات تنظيمية تختلف في برامجها ومناهجها ووسائلها وارتباطاتها ومراجعها العقائدية والفكرية. كما تتباين في الحجم والأهمية من قطر إلى آخر ومن تجربة إلى أخرى»[12]. إذاً ماذا يبقى منها، وماذا يجمعها؟ يضيف الكاتب: «لكن اختلافها لا يمنع من التقائها حول أرضية واحدة على هشاشتها، تبقى المبرر المنهجي لتصنيفها في خانة مختلفة نوعياً مثلاً عن الأحزاب الشيوعية التي نشأت في نفس المنطقة وفي فترات متشابهة أحياناً». ولا يذكر في هذا النص بوضوح خصائص التمايز والاختلاف وعناصرهما، ويكتفي بجملة سريعة بأن ما يميز هذه الحركات هو إلحاحها على اعتبار الإسلام «منهج حياة»، ثم تركيزها على «الجوانب السلوكية والأخلاقية للأفراد والمجتمعات»[13].

يقدم بعض الباحثين تصنيفات بحسب معايير مختلفة، فقد تكون بحسب قطاعات معينة أو بحسب تطور الحركة الذي يقاس وفق قربها من الوصول الى السلطة أو المشاركة

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٢) صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغييرات الجذرية،» في: النفيسي، محرر، **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي**، ص ١٢٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

فيها، بدءًا من شكلها التنظيمي وانتشارها وقوة نشاطها ووجودها في العمل العام. فالباحث عمارة يقدم أربعة قطاعات تضمها الظاهرة الإسلامية: «يضم القطاع **الأول** الجمهور الذي انعطف في كل البلاد الإسلامية خلال السنوات الأخيرة نحو الالتزام الإسلامي، والذي يقدم خدمات طوعية، وهذا القطاع هو أكبر قطاعات الظاهرة الإسلامية. ويضم القطاع **الثاني** قطاع المشتغلين بالفكر غير المنتظمين في جماعات، أما القطاع **الثالث**، فيضم الحركات الإسلامية الكبرى (الإخوان المسلمون، الجماعات الإسلامية... الخ). **وأخيراً**، القطاع الذي يتم التركيز عليه ـ للأسف ـ وهو القطاع الشبابي الغاضب الرافض»[١٤]. وأما المراحل التي يقدمها الشيخ حسن الترابي، فهي تسمح بإدراج وتصنيف قطاعات كبيرة وواسعة، وبالذات في المراحل الأولى، إذ قد يبدو أن النشطين قليلو العدد، ولكنهم يتوجهون إلى الغالبية العظمى ومن دون قيود بسبب الطابع الديني الصرف للحركة أو التيار. ويرى أنه يمكن ايجاز حركة الإسلام في أربع مراحل[١٥]:

«ـ **مرحلة الدعوة**: حين يكون البعث الإسلامي محض «تيار»، ومن مهامه المميزة ـ حينئذ ـ نشر الدعوة، مجادلة المنكرين ودرء الشبهات... الخ.

ـ **المرحلة الثانية**: حين يتجسد التيار في «جماعة منتظمة».. ومن مهامها عندئذ بعد الدعوة البناء الجماعي.

ـ **المرحلة الثالثة**: حين تستوي الجماعة فتصبح «حركة» فاعلة في المجتمع. وحينئذ تبرز لها حاجات وأولويات إصلاحية وسياسية.

ـ **مرحلة التمكن والاستخلاف**: حين تتولى الحركة «قيادة» المجتمع وتنتصب في مواقع السلطان.. ويحق عليها ـ آنئذ ـ أن تستكمل مهمات العمل العام الصالح إنفاذاً لمشروعات التطهير والتحرير والتغيير نحو التي هي أقوم ديناً وأصلح دنياً».

يطرح منظرو الحركات الإسلامية السياسية في بعض الأحيان أسئلة صعبة حول ضرورة التنظيم بين المسلمين: فهل يحتاجون إلى حزب يمثل الأمة الإسلامية، أم أن الأمة الإسلامية هي ذلك الحزب كله؟ ويقف السيد محمد حسين فضل الله متسائلاً: كيف يتحرك خط التغيير في حركة الإسلام في الواقع، وما هو الإطار العملي الذي يتحرك العاملون في داخله؟ ويجيب بعلامات استفهام أخرى، حين يقول عن هذا الإطار: «هل

(١٤) انظر محمد عمارة في: ابراهيم البيومي غانم [وآخرون]، «ندوة المستقبل العربي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: المناقشات،» أعد ورقة العمل سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل؛ أدار الحوار أحمد صدقي الدجاني؛ أعد تقرير الندوة محمد صفي الدين خربوش، **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٠ (نيسان/ ابريل ١٩٩٣)، ص ١٠٢.

(١٥) حسن الترابي، «أولويات التيار الإسلامي لثلاث عقود قادمة،» **منبر الشرق**، العدد ١ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ١٧.

هو الحزب الذي تخضع فيه الحركات لتعليمات محددة، وتنظيم دقيق، ودرجات متفاوتة، وخطط مرحلية متدرجة في عملية الدعوة، وفي انطلاقة التغيير الواقعي السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فيطبع الأفراد بطابعه المميز، فلا يتحركون إلا من خلاله، كما يؤطر شخصية الأمة بإطار شخصيته؟ أو هو الأمة التي تمثل الساحة الواسعة لحركة التغيير، من خلال حركة الإسلام في وجدانها الفكري والشعوري، وذلك في نطاق الأمواج البشرية، التي تتدافع وتندفع، لتكون التيار الذي يجرف أمامه كل التيارات الأخرى، بكل قوته واندفاعه؟ وبالتالي، هل [هو] حزب الأمة أو أمة الحزب؟»[١٦]. وهذا يفسر ظهور أحزاب مثل «حزب الاخوان المسلمين»، و«حزب التحرير»، و«حزب الدعوة الإسلامية» وغيرها من الحركات التي أخذت صفة الحزب أو المنظمة. من جهة أخرى، ظهرت فكرة «حزب الله» كمقابل لفكرة التنظيم الحزبي.

ويواجه الباحث الموضوعي إشكالية تصنيف حركات الإسلام السياسي بسبب فكرة الشمول أو التذويب ــ إن صح التعبير ــ للشعب المنظم أو المتحزب في المجتمع (بحسب الترابي) أو في الأمة (بحسب فضل الله)، وبالذات في فترات صعود الظاهرة الاسلاموية وانتشارها، إذ يصعب، أو يستحيل، تعيين حدود عضوية أو حجم المنضوين أو المتعاطفين مع حزب أو جبهة أو تنظيم ما. لذلك يتضح بجلاء أن الاسلامويين على حق حين يميلون إلى استعمال مصطلحات التيار أو الاتجاه الإسلامي، وفي حالة الدقة قد يستعملون مفهوم جبهة، ثم إضافتها إلى مجال واسع أيضاً، فهناك على سبيل المثال: الجبهة الإسلامية القومية في السودان، أو جبهة العمل الإسلامي في الأردن، أو الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية. فلفظة القومية مثلاً، على رغم تناقضها مع عالمية الإسلام الذي يتجاوز القوميات، إلا أن الأوضاع السودانية بتعددها الاثني والقومي تحتم الحديث عن قومية أي توجه يحاول تجميع كل السودانيين. ويواجه الباحث السؤال الصعب: على أي أسس تختلف التنظيمات الاسلاموية طالما الهدف واحد، وهو قيام الدولة والمجتمع الاسلاميين؟ من السهل القول بأنه من الممكن أن تكون وسائل الوصول إلى الهدف الواحد مختلفة. ولكن يفترض، عموماً، أن تكون وسائل فكرة ما من جنسها أو متسقة معها، وبالذات حين يكون هذا الهدف نبيلاً ومشحوناً بالمقدس، وفي المكان الأول له أصل إلهي واحد. ولكن هنا يتداخل الزمني ـ العلماني مع المطلق ـ الديني، وقد يتغلب الأول مع الإصرار على الإبقاء على قدسية التنظيم: غاية ووسائل.

تعرضت الحركات الإسلامية السياسية إلى نقد عنيف بسبب أشكالها التنظيمية، بل نلاحظ أن كثيراً من النقد الذاتي من قبل بعض قادة هذه الحركات ومنظريها ينصب على الجوانب التنظيمية، وبالذات ما يعتبر «الازدواجية التنظيمية»، أي سرية وعلنية، أو أحزمة ونواة، ثم جناح مدني وآخر عسكري، وتقود هذه الازدواجية إلى وضعية خطيرة تهمنا في

(١٦) محمد حسين فضل الله (العلاّمة)، **الحركة الإسلامية... هموم وقضايا** (بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠)، ص ٦٦.

بحث علاقة الاسلامويين بالديمقراطية. يقول الباحث الجورشي: «وهي ازدواجية لا بد من أن تنعكس آثارها على الفرد وهو يتعامل مع المجتمع حيث يصاب بازدواجية أيضاً في خطابه كلما حاول أن يكون ديمقراطياً في سلوكه السياسي، كأن يجاري الناس في شعارات لا تقرها أصولها النظرية، أو يؤمن بالتعددية الشاملة ويقر في الآن نفسه قتل المرتد؟»[١٧]، وهذا ما كان يسميه الاخوان المسلمون المصريون: «سرية التنظيم وعلنية الدعوة». ولا يُرجع بعضهم انتشار الظاهرة الإسلامية السياسية إلى فعالية وجودة التنظيمات التي تنتسب إلى الإسلام، بل يرجع ذلك إلى ظروف خارجية، أي الواقع والتاريخ. يقرر أحد عناصر هذه التنظيمات: «قوة الخطاب الإسلامي دليل على قوة الإسلام وعمق انغراسه في المجتمع والتاريخ، وليست دليلاً على قوة الإسلاميين وانتصاراً لكياناتهم. إنهم يستفيدون من أوضاع لم يصنعوها ولم يفكروا فيها بشكل علمي عميق»[١٨]. هناك فرق دقيق بين التنظيم المحكم وبين القدرة على الحشد والتعبئة، فالأخير يقوم على تهييج العواطف في أحيان كثيرة وكردود فعل لأحداث مثيرة أو في مناسبات معينة. ففي كثير من الأحيان يكفي الحركة أو التنظيم وجود شخصية كارزمية أو قيادة ديناميكية، فالعلاقة التنظيمية عموماً تقوم على الولاء. والعضو في التنظيم «كالميت في يدي الغاسل».

ويمكن إرجاع كل الحركات والتنظيمات الإسلامية السياسية إلى جذور واحدة، فالبناء التنظيمي والمنطلقات الفكرية لهذه الحركات ترتبط بصلة ما بتراث الشيخ حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، والحركة التي أنشأها في الاسماعيلية (مصر) عام ١٩٢٨ وأعطاها اسم «جماعة الاخوان المسلمين». أما الجذر الثاني، فقد كان مصدره شبه القارة الهندية متمثلاً في الأفكار والآراء التي نشرها أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٨)، والذي أنشأ بدوره «جماعت إسلامي» الباكستانية في مطلع أربعينيات هذا القرن. ويؤكد الاسلامويون هذه الصلة ويعترفون بالتأثير البالغ في حركاتهم وتنظيماتهم. يقول أحد أبرز زعماء الحركات الإسلامية في تحليله تيارات العودة إلى الدين: «فانبثت جماعات في كل بلاد الإسلام تنشد إحياء الإيمان بالتزكية والتذكير، أو إشاعة الفقه بالعلم أو الاجتهاد، أو تنشيط العمل الإسلامي في بعض جوانب الحياة. وكان ذلك أكمل ما كان في دعوة الإمام الشهيد حسن البنا وحركة الاخوان المسلمين في مصر، وفي دعوة الإمام أبي الأعلى المودودي وحركة الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية. لقد كانتا حركتين استهدفتا شامل أهداف الدين، وأتمتا وظيفة الإرشاد بالبناء الحركي، وأتمتا التعبئة بالتربية. وتداعى مع هاتين الدعوتين أئمة وجماعات في بلاد شتى»[١٩].

---

(١٧) الجورشي، «الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغييرات الجذرية،» ص ١٣٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٩) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، ط ٢ (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩١)، ص ١٥.

هذان التأثيران التاريخيان تكاملا من خلال تطورين مهمين، ومن مجموع هذه السيرورة يمكن فهم التنظيمات والحركات المعاصرة بصورة أكثر دقة ومنهجية، **أقصد** أثر سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) الفكري والحركي. ويقول كثير من الباحثين عن كتاب **معالم في الطريق** (١٩٦٤): «كان هذا الكتاب دستور العمل عند الجماعات الإسلامية»[٢٠]. ويقول باحث آخر: «تستند كل الحركات السياسية على أسس فكرية تشكل المرجعية النظرية لممارستها. وهي غالباً ما ترجع إلى مصدر أساسي يعتبر إنجيلها ومنار طريقها»، ويعطي مثال **البيان الشيوعي**. ثم يستطرد ليورد ما يراه: «بمثابة (بيان عمل) الحركات الأصولية، وهو كتاب **معالم في الطريق** لسيد قطب باعتباره مرجعاً أساسياً للممارسة العملية المؤطرة للفعل السياسي للحركات الأصولية في مصر، بل وفي العالم العربي»[٢١]. أما التأثير الثاني، فقد جاء بعد انتصار الثورة الإيرانية التي أعطت الحركات الإسلامية السياسية أملاً ودفعة معنوية في إمكانية الوصول إلى السلطة، كما مثلت مصدراً للدعم بأشكاله المختلفة ومن خلال «تصدير الثورة الإسلامية». ومن الجدير بالملاحظة هو أن الحركات بحكم ميولها الأكثر نحو السياسة لا تعطي قيمة كبيرة للفروق المذهبية بين الشيعة والسنة وتفضل «إسلاماً بلا مذاهب». وكان الاسلامويون السودانيون رغم سنيتهم يهتفون: «إيران في كل مكان».

سنحاول على ضوء الخلفية السابقة إعطاء صورة أو رسم خريطة تبين التنظيمات التي تنتمي إلى الإسلام السياسي بحسب معايير معينة يمكن إجمالها في:

١ ـ نظرة شمولية الى الإسلام.

٢ ـ محاولة الوصول إلى أسلمة الدولة والمجتمع من خلال الوصول إلى السلطة أو الدعوة، وفي كل الأحوال إيجاد تنظيم هرمي ومؤسسي يهدف إلى تحقيق تلك الغايات.

٣ ـ العمل ضمن مؤسسات المجتمع المدني في نقابات واتحادات وروابط مهنية وفئوية وجهوية وقطاعية.

٤ ـ الاهتمام بالتربية واستخدام المجالات الرسمية وغير الرسمية، مثل المدارس والمساجد والأندية وأجهزة الإعلام.

سنستعرض بطريقة مسحية كل الحركات بغض النظر عن حجمها وانتشارها وتأثيرها، وذلك برصدها في بعض الأقطار العربية، ثم نركّز في القسم الثاني على حركات مختارة ذات وجود ملموس في مجتمعاتها من خلال تنظيمها وفكرها وعملها السياسي.

---

(٢٠) محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٦٢.

(٢١) محمد شكري سلام، «معالم في الطريق: بيان من أجل حركة الجهاد،» **اختلاف** (المغرب)، السنة ١، العدد ٢ (ايلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٦٧.

١ ـ مصر

كان من الطبيعي أن تكون مصر هي مهد أول حركة إسلامية سياسية في القرن العشرين، وذلك بسبب الموقع والدور الذي تتمتع به. كما أن المجتمع المصري كان الأكثر تعرضاً لتأثيرات التحديث والتحول الاجتماعي ـ الاقتصادي والثقافة الغربية مقارنة بالمجتمعات الإسلامية الأخرى. لذلك يمكن القول ـ كما أسلفنا ـ إنه عرضة لظروف الأزمة التي تمهد لظهور الحركات الأصولية، فقد كانت الأزمة تحيط بمصر منذ منتصف القرن التاسع عشر، وتميزت بالتغلغل والانتشار الأوروبي، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، مع ازدياد هيمنة القوى الأوروبية وتسابقها الاستعماري في مصر باعتبارها رأس الرمح أو قاعدة الانطلاق نحو افريقيا والجزيرة العربية وغربي آسيا، كذلك السيطرة على ممرات ومواقع مائية مهمة على البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر. يضاف إلى هذا العامل الخارجي تواطؤ أسرة محمد علي مع القوى الأجنبية وتسهيل مهمتها، على رغم محاولات محمد علي التحديثية المستقلة، ولكن التجربة انتهت إلى تبعية ومديونية سلبتا مصر استقلالها الحقيقي. فقد اقتلعت تجربة محمد علي التحديثية بعض الفئات الاجتماعية في الحواضر بالذات من أوضاعها وانتماءاتها الاجتماعية السابقة من دون أن تغرسها في بديل اجتماعي ـ اقتصادي وفكري جديد. وهذه هي بداية أزمة التغيير والتحول، كذلك العجز السياسي في مواجهة القوى الخارجية، وفي كسب وخلق قوى وطنية قادرة على قيادة البلاد، وانتهت الحقبة بالضربة الرئيسية على استقلال مصر (١٨٨٢). وكانت هذه مقدمات ظهور حركات راديكالية ووطنية ناضجة نضوج الأزمة الاقتصادية ـ الاجتماعية مع غياب قوى سياسية وفكرية قادرة على القيادة. وتجلى رد الفعل تجاه هذه الأوضاع في البداية في تيارين: **الأول** الذي تمثله الوطنية المصرية كما ظهرت في ثورة عرابي (١٨٨١) ضد الخديوي وحلفائه الأوروبيين، ثم استمر النضال الذي قاده مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول ضد البريطانيين، والتيار **الثاني** الذي تمثله الإصلاحية الإسلامية. وقد وجدت ردود الفعل هذه ـ الوطنية والدينية ـ تربة خصبة ومناسبة خلال تلك الفترة، وشهدت معالم الصراع بين مثلث المواجهة الذي ضم: الملك والبريطانيين والحركة الوطنية التي قادها حزب الوفد في ما بعد، مع ملاحظة أن الحركة الجماهيرية أظهرت عدداً من الأحزاب عقب ثورة ١٩١٩. ولقد تميزت هذه الفترة، وحتى تموز/يوليو ١٩٥٢، ببروز حزب الوفد وحركة الاخوان المسلمين، ويمكن اعتبار ذلك امتداداً للتطورات التي تعيشها البلاد من بدايات القرن التاسع عشر[٢٢].

---

(٢٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: طارق البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢: مراجعة وتقديم جديد**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)؛ رفعت سيد أحمد، **الدين والدولة والثورة** (القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٨٩)؛ محمد ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ط ٢ (الرباط: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي؛ مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٢)؛ Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, and Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Middle Eastern Monographs; no. 9 (London: Oxford University Press, 1969).

يقسم عبد الملك فترة التطور التاريخي هذه إلى مرحلتين، تفصل بينهما الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) التي يعتبرها مؤشراً على الأزمة العالمية للنظام الامبريالي. وكانت القضية الرئيسية في المرحلة الأولى التي تمتد من القرن التاسع عشر هي تأكيد انبثاق طبقات وفئات اجتماعية محلية انتقلت من اقطاعية شرعية إلى رأسمالية متخلفة ذات هيمنة زراعية. ومن هنا كان ميلاد البرجوازية المحلية التي قادت النضال ضد الاحتلال وحققت الاستقلال السياسي. ولكن قاعدة هذا النضال كانت الجماهير المؤلفة من الفلاحين والعمال وصغار الحرفيين وصغار التجار ومثقفي المدن والأرياف، لذلك كانت للمرحلة الثانية مطالب أكثر من الاستقلال، وهي وصول هذه الفئات والطبقات الاجتماعية إلى إمكانات وطاقات الوطن المادية والثقافية على أمل ممارسة السلطة. ويستنتج أن تطورات المرحلتين أوصلت إلى نشوء تيارين فكريين كبيرين هما: الأصولية الإسلامية، والعصرية الليبرالية، ويرى أن الأساس الثقافي العام لهذا التيار الديني يهدف إلى «إحياء عظمة الماضي بتشكيل الرصيد التاريخي، بحيث ينسجم وحاجات العصور الحديثة التي لا يمكن تلافيها قهرياً»[٢٣]. وعلى رغم التحفظ على تسمية التيار الثاني، فقد كان محاولة وطنية لخلق مجتمع يشبه أوروبا، ولكنه يلتقي في أساسه مع التيار الأول مع عدم تركيزه على الدور الحاسم للدين. وفي السياق، يحاول دياب أن يلخص مظاهر تلك الحقبة المتأزمة في جملة وقائع: «وشهدت الفترة ما بين الحربين تعطيل الدستور وانتهاكه، وقيام أحزاب وحكومات الأقلية، وتزييف الانتخابات وامتداد الأحكام العرفية فترات طويلة، وتفاقم الأزمة الاقتصادية، ومصادرة حق الطبقة العاملة في إقامة تنظيماتها، وحرمان القوى التقدمية من حق التواجد في الساحة السياسية ومصادرة صحفها ومطبوعاتها، وهو ما بدأت به حكومة سعد زغلول حين حلت أول حزب شيوعي في مارس ١٩٢٣»[٢٤]. وهذا يعني أن البدائل السياسية والفكرية لمواجهة الأزمة لم تكن كثيرة ومتاحة، مما هيأ الظروف للتيار الديني الذي لا يمثل خطراً جذرياً وقوياً على استمرار الأمر الواقع.

صاحبت هذه التحولات الاجتماعية والاقتصادية العميقة، تغييرات أخرى سياسية وفكرية ساعدت على ظهور حركة الاخوان المسلمين. فقد كان إلغاء الخلافة العثمانية في تركيا عام ١٩٢٤؛ وعلى رغم عدم الاتفاق حول مشروعية الخلافة العثمانية بين المسلمين أنفسهم، ومع أن تركيا صارت بالفعل «رجل أوروبا المريض»، إلا أن الالغاء كان صدمة قاسية للمسلمين. فالخلافة رمز روحي لوحدة المسلمين، حتى وإن لم تستوفِ الشروط الدينية. وفي المؤتمر الخاص بدراسة مسألة الخلافة الذي انعقد في أيار/مايو ١٩٢٦ في مصر، كان الرأي السائد يقول: «إن الخلافة المستجمعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة

---

(٢٣) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، إعداد بدر الدين عرودكي، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨)، ص ٢٣ ـ ٢٤ و٢٦ ـ ٢٧.

(٢٤) محمد حافظ دياب، **سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٣٥.

العلمية والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها، لا يمكن تحققها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن»، خاصة وقد قامت الخلافة الشرعية في أصلها على وحدة المسلمين وقوتهم كما حدث في صدر الإسلام، ولكن الاختلاف والفرقة يجعلان من الصعب تحقق الخلافة بحسب الشريعة وخضوع جميع المسلمين لحاكم واحد[٢٥]. ولكن إلغاء الخلافة أعطى فرصة مثالية للتعبئة وحشد الجماهير على أساس الخطر على الإسلام من قبل الالحاد والعلمانية. وايديولوجيا الشعور بالخطر يستغلها الدعاة والحركيون في الإسلام السياسي بطريقة جيدة في العمل السياسي. فمن المعروف أن تركيا الكمالية، أو كمال أتاتورك لم يلغِ الدين أو يحاربه: «بل فصله عن الحياة العامة، وأتاح لشعائره القيام، وضرب من رامَ التوسل به للسياسة والسلطة، ولإقامة سلطات ثقافية واجتماعية تنتقص من سيادة الدولة وتعمل على تآكلها، فكان في إبعاد الخلافة ومتعلقاتها ـ المؤسسة الدينية ـ عن مجال التشريع عصرنة له في زمان لا يحتمل الغيب والمفاهيم اللاتاريخية في القانون، خصوصاً في عصر سريع التحول، جديد الوجهة التاريخية»[٢٦]. ولكن هذا لم يمنع الحديث عن الدعوة لمواجهة «الموجة الالحادية»، وشهدت هذه الفترة معارك فكرية شرسة وصلت إلى حد التكفير والابتزاز، مثل الموقف من كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي**، وكتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**.

كان حزب الوفد هو القوة الشعبية المؤهلة لقيادة تلك المرحلة لولا بيئة الأزمة التي أجبرت الجماهير على البحث عن ملاذ ديني، ولكن مواقف حزب الوفد أظهرت اتجاهات وطنية يراها بعضهم علمانية المنحى. فبالنسبة إلى مسألة الخلافة، فقد أيدها «في بداياتها عندما ولدت بعيدة عن أمور السياسة، وانحصرت في نطاق الرمز الديني من خلال الهيئة الدينية العليا، ولكنه اضطر إلى رفضها عندما تحولت إلى وسيلة لتقليص الدور الشعبي والسياسي الذي يقوم به الوفد في إطار صراعه ضد الملك والانجليز»[٢٧]. ويظهر التوجه «العلماني» لحزب الوفد في شعاره المعروف: الدين لله والوطن للجميع. ويذكر أحد الباحثين ثلاثة مؤشرات تدل على التوجهات العلمانية لحزب الوفد: **أولها** تركيبة قيادة الوفد التي ضمت مسلمين وأقباطاً مثل مكرم عبيد، وسميت ثورة ١٩١٩ بثورة الهلال والصليب. والمؤشر **الثاني** الطابع العلماني لدستور ١٩٢٣ الذي كان جهد حزب الوفد، والمؤشر **الثالث** هو إعجاب الوفديين بالنموذج الكمالي في تركيا[٢٨]. وكان التنافس حاداً

---

(٢٥) وجيه كوثراني، «رشيد رضا والدولة العثمانية ومسألة الخلافة: الفقيه والسلطة،» **الوحدة**، السنة ٤، العددان ٤٦ ـ ٤٧ (تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٨٨)، ص ١٣٤ وما بعدها.

(٢٦) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٤٠.

(٢٧) سيد أحمد، **الدين والدولة والثورة**، ص ٦٣.

(٢٨) ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ص ٣١. وفي ١٤ حزيران/يونيو ١٩٣٦ أبدى =

بين الوفد والاخوان خلال الثلاثينيات وما بعدها. وظهرت حركة الاخوان المسلمين باعتبار الحاجة إلى نظام اجتماعي لا يقوم على تقليد الغرب، بل يستمد شرعيته من العودة إلى الإسلام وأن يكون نظاماً إلهياً، وليس وضعياً. وهذه أهم الفوارق مع الحركات الشعبية الأخرى، يضاف إلى ذلك شخصية مؤسس الحركة الشيخ حسن البنا، كذلك القدرات التنظيمية والانتشار في المجتمع التي أظهرتها الحركة بسبب الظروف المؤاتية.

يمكن القول بأن الفترة الممتدة من الحرب العالمية الأولى كانت مرحلة صعبة وعاصفة في تغيراتها وأحداثها، وفي الوقت نفسه شهدت فراغاً وغياباً لقوى قادرة على فهم ظروف تلك الحقيقة التاريخية، وبالتالي الوصول إلى ردود الفعل الصحيحة لمواجهة التحديات ونقل الجماهير والأوطان إلى مرحلة جديدة في التاريخ تميزت بالتنافس الاستعماري والتوسع الرأسمالي وتغلغل الرأسمالية في مجتمعات تقليدية عرفت قدراً من الاستقرار والركود، لذلك اهتزت بفعل التغييرات المتتالية. وكان بحث الجماهير عن فكرة شاملة تقدم لها أمل الانقاذ ليس فقط سياسياً، بل وهذا هو الأهم، روحياً ووجدانياً، حتى وإن لم يكن عقلانياً وعلمياً. فهي تريد الأمان والأمل كامتداد لاستقرارها السابق. وكانت الحاجة ماسة إلى تنظيم يجمع بين الدين والسياسة، لأن كثيراً من القضايا أخذت طابعاً دينياً ـ على الأقل في مظهرها الخارجي للصراع مثل مسألة الخلافة ـ فأصبح الدين تدريجياً رؤية وأداة أو وسيلة لتجميع الجماهير. فالدين يعد أحد الصيغ الجماهيرية للوعي الاجتماعي، ويرى بعض الباحثين: «وفي فترات تاريخية معينة، وفي مناطق معينة من العالم، فإن هذه الصيغة من الوعي تسود بشكل واضح في أوساط الجماهير، وتسيطر بالكامل في بعض الأحيان على صيغ أخرى من الوعي الاجتماعي. ولذلك فإن الدين يجمع قطاعات عريضة من السكان»[(٢٩)]. ويمكن أن يجمع الدين والحركات الاجتماعية ـ السياسية الجماهير نفسها، وبالتالي يستخدم أو يوظف الدين في السياسة.

كانت الظروف ناضجة لظهور تنظيم سياسي ـ ديني يرضي عواطف الجماهير ويعدها بخلاص روحي وبحلول شاملة لمشكلات السياسة والاقتصاد والمجتمع. وهنا نشأت حركة الاخوان المسلمين في آذار/مارس ١٩٢٨ كتنظيم أقرب إلى الهيئات الأهلية أو الخيرية، خاصة وقد أعقبت في ذلك جمعية الشبان المسلمين التي أسست في كانون الأول/ديسمبر ١٩٢٧، وهذه الأخيرة بدورها قلّدت جمعية الشبان المسيحيين التي أنشئت في كانون الثاني/يناير ١٩٢٣ بغرض القيام بمهام دينية تقتصر على الشؤون الثقافية والرياضية وعدم التعرض للمنازعات السياسية، وذلك بحسب المادة الرابعة من القانون

= زعيم الوفد مصطفى النحاس في تصريح لوكالة الأخبار الأناضولية إعجابه ـ بلا تحفظ ـ بعبقرية كمال أتاتورك الذي صاغ تركيا الجديدة، ليس العبقرية العسكرية فقط ولكن تفهمه لمعنى الدولة الحديثة، بحسب قول النحاس.

(٢٩) ميران مشيدلوف، **الدين في العالم اليوم**، ترجمة جمال السيد (القاهرة: دار العالم الجديد، ١٩٩٠)، ص ١٤.

الأساسي لجمعية الشبان المسلمين التي تقول: «تعمل الجمعية على توثيق الصلات والروابط بين الشعوب الإسلامية وعلى الدفاع عن حقوقها ومصالحها كلما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، ولا تتعرض الجمعية للمنازعات السياسية بأي حال»[٣٠]. وهذا ما جعل أحد الباحثين يحقّب تاريخ الحركة إلى مرحلتين أساسيتين ومراحل ثانوية كما يلي[٣١]:

١ ـ العهد الملكي (١٩٢٨ ـ ١٩٥٢) ومرت جماعة الاخوان المسلمين في ظله بثلاث مراحل:

- مرحلة التأسيس ١٩٢٨ ـ ١٩٣٧.
- مرحلة التسيس ١٩٣٨ ـ ١٩٤٨.
- مرحلة إعادة البناء ١٩٤٩ ـ ١٩٥٢.

٢ ـ العهد الجمهوري ويقسم إلى المرحلة الناصرية والمرحلة الساداتية. ولكن بعضهم يقسم الحركة إلى طورين: الطور **الأول** يبدأ من عام ١٩٢٨ إلى قبيل الحرب العالمية الثانية، والطور **الثاني** يبدأ من انعقاد المؤتمر الخامس حتى الحل. ومن الجدير بالذكر أن جماعة الاخوان المسلمين حلّت مرتين: المرة **الأولى** بالأمر العسكري رقم ٦٣ الصادر في ٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ عقب اغتيال النقراشي باشا رئيس وزراء مصر، والمرة **الثانية** بتاريخ ٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٤ بتوصية محكمة الشعب[٣٢]. وعلى المستوى الفكري والحركي يمكن إضافة «المرحلة القطبية» أو الاتجاهات التي تميل إلى العنف والتكفير لأنها تقسم العالم إلى إسلام وجاهلية، والجاهلية هي أية فترة أو مجتمع لا يحكم بالإسلام الشامل. ويقسم بعضهم الحركة إلى مرحلتين: تبدأ **الأولى** من النشأة وحتى عام ١٩٣٦، ثم تبدأ المرحلة **الثانية** التي تميزت بالمواقف السياسية المعادية للانكليز بعد إبرام اتفاقية ١٩٣٦. كذلك أعطت ثورة فلسطين في العام نفسه، حركة الاخوان المسلمين تأييداً شعبياً واضحاً، إذ عجزت القوى السياسية المصرية الأخرى بسبب برامجها المحدودة، عن استيعاب المشاعر القومية والدينية التي تظهرها الجماهير ضد التغلغل الأجنبي في الدول العربية والإسلامية. كذلك كان للتوازنات السياسية في مصر أثرها في نمو حركة الاخوان المسلمين وانتشارها، فقد حاولت قوى مختلفة الاستفادة من الحركة في ضرب أحزاب أخرى. ويرى بعض الباحثين أن القوى السياسية المتصارعة لعبت دوراً مهماً في ظهور الجماعة في فترة ما بعد الحرب، وكانت حركة الاخوان المسلمين هي المنافس الأساسي للوفد، وبالتالي عقدت الجماعة تحالفات مع القصر وأحزاب الأقليات السياسية، وتعاونت مع حكومة صدقي ثم مع علي ماهر. ولكن حزب الوفد تفوق بفضل تأييد بريطانيا له في

---

(٣٠) ابراهيم زهمول، **الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية** ([د.م.: د.ن.، د.ت.])، ص ٥.

(٣١) ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ص ٤٧ وما بعدها.

(٣٢) زهمول، المصدر نفسه، ص ٥ ـ ١٣.

بعض فترات التنافس[٣٣].

كان لشخصية الشيخ حسن البنا ذات الطابع الكارزمي أثرها الواضح في قيام الحركة واستمرارها، وبقي الشيخ حسن البنا ـ حتى بعد اغتياله ـ رمزاً حياً للحركات المشابهة في مصر وخارج مصر. وكانت مدينة الاسماعيلية هي مهد الحركة، حيث بدأ البنا الدعوة في التجمعات البشرية خارج المساجد، مثل المقاهي وسرادقات المآتم، ولم تكن للحركة في البداية أية دعاوى سياسية، ولم تحدد شكلاً محدداً، أي هل هي حزب، أم طريقة، أم جمعية، أم نادٍ؟ يقول البنا بأنها دعوة سلفية وطريقة سنّية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية: «وهكذا نرى أن شمول معنى الإسلام قد أكسب فكرتنا شمولاً لكل مناحي الإصلاح، ووجّه نشاط الاخوان إلى كل هذه النواحي، وهم في الوقت الذي يتجه فيه غيرهم إلى ناحية واحدة دون غيرها يتجهون إليها جميعاً ويعلمون أن الإسلام يطالبهم بها جميعاً»[٣٤]. وكان لبساطة الدعوة وتنوع المجالات نتائج ايجابية ظهرت سريعاً في قيام شعب للجماعة في مدن وبلدان القطر المصري بلغ عددها في البداية خمس عشرة شعبة. ومن الجدير بالذكر أن البنا كان واعياً لعالمية دعوته، لذلك تأسست فروع تابعة لمصر في فلسطين وسوريا ولبنان، وكان أول الفروع خارج مصر في جيبوتي.

كان النشاط الأساسي والرائد للجماعة هو مقاومة التبشير المسيحي في مصر الذي كانت تقوم به الارساليات المسيحية. واهتمت دعوة الاخوان المسلمين في البداية بنشاطات اجتماعية عديدة وإقامة المشروعات. وأسست الجماعة في الاسماعيلية مسجد الاخوان وناديهم ومعهد حراء لتعليم البنين ومدرسة أمهات المؤمنين لتعليم البنات. وقد أسس الاخوان مصانع للنسيج والسجاد في شعبهم المنتشرة في كل أنحاء القطر، كما تأسست مطبعتهم بحسب ما قرره مجلس الشورى العام[٣٥]. وقد وعى الاخوان مبكراً ضرورة الإعلام فقرروا إصدار مجلة أسبوعية تسمى جريدة **الاخوان المسلمون**. وفي منتصف عام ١٩٣٣ كذلك صدرت جريدة يومية، ثم أعقبتها جريدتان: إحداهما **الخلود** والثانية جريدة **النذير**. ثم انتقل الاهتمام أكثر إلى ميدان التعليم والتربية، وقد طالب الاخوان بإصلاح الأزهر ليقوم بدوره المتوقع، ونقدوا المناهج التعليمية، ودعوا إلى اعتبار التعليم الديني كمادة أساسية في كل المدارس والجامعة. كما تناولت صحيفتهم أوضاع الريف المصري وهاجمت سياسة الحكم تجاه الريف، وطالبت بإصلاح حياة الفلاحين الاجتماعية

---

(٣٣) هالة مصطفى، **الإسلام السياسي في مصر: من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢)، ص ٨١ ـ ٨٢. بالإضافة إلى كتابات طارق البشري وعفاف لطفي السيد وريتشارد ميتشل.

(٣٤) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الطبعة الشرعية (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠)، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣٥) زهمول، **الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية**، ص ٨.

وإرشادهم في الزراعة[٣٦].

خلال فترة التأسيس المبكرة هذه، أبدى «الاخوان المسلمون» موقفاً معادياً للحزبية والأحزاب في مصر. ويقول الشيخ البنا إن الأحزاب السياسية المصرية جميعاً قد وجدت في ظروف خاصة ولدواع أكثرها شخصي لا يسعى للمصلحة العامة، ويضيف: «ويعتقد الاخوان كذلك أن هذه الحزبية قد أفسدت على الناس كل مرافق حياتهم، وعطلت مصالحهم، وأتلفت أخلاقهم، ومزقت روابطهم، وكان لها في حياتهم العامة والخاصة أسوأ الأثر»[٣٧]. ولكن «الاخوان المسلمين» اهتموا بتنظيم كيانهم بقصد تحقيق أهدافهم ـ ذات الطابع التربوي والاجتماعي حينذاك ـ بفعالية وكفاءة، كما قاموا بمحاولة توضيح وشرح فكرتهم ودعوتهم في وثيقة **عقيدتنا** التي اعتبرت الميثاق للتنظيم الذي يحدد الأهداف، وكذلك شروط العضوية. وقد أكمل المؤتمر الخامس المنعقد عام ١٩٣٩ معالم التشكل الايديولوجي في المرحلة التأسيسية. واهتم «الاخوان المسلمون» بالتنظيمات الملحقة، كفرق الرحلات، وفرق الأخوات، بالإضافة إلى التنظيم المحكم الذي يقوده المرشد العام، ثم «هيئة مكتب الارشاد العام»، و«مجلس الشورى العام»، وكذلك التقسيمات بحسب المناطق والفروع. وكانت هناك درجات مختلفة للعضوية، وهي: الانضمام العام، والانضمام العملي، والانضمام الجهادي.

يمكن اعتبار عام ١٩٣٨ والمؤتمر الخامس حداً فاصلاً بين مرحلتين في تاريخ «الاخوان المسلمين»، حيث انعقد المؤتمر بمناسبة مرور عشر سنوات على نشأة الجماعة. ويظهر هذا التحول في الرسالة التي وجهها الشيخ حسن البنا إلى المؤتمر، وضمن حديثه عن شمول معنى الإسلام، يقول بأن «الاخوان المسلمين» هيئة سياسية: «لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل وتعديل صلة الأمم الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد»[٣٨]. وبدأ «الاخوان المسلمون» في تغيير موقفهم من الحزبية من خلال نقدهم أشكال الحزبية والأحزاب القائمة معتبرين جماعتهم بوتقة يمكن أن ينصهر فيها جميع المسلمين. ويقول المرشد بوضوح: «ونحن الآن، وقد اشتد ساعد الدعوة وصلب عودها وأصبحت تستطيع أن توجِّه ولا توجَّه، وأن تؤثر ولا تتأثر، نهيب بالكبراء والأعيان والهيئات والأحزاب أن ينضموا إلينا، وأن يسلكوا سبيلنا، وأن يعملوا معنا، وأن يتركوا هذه المظاهر الفارغة التي لا غناء فيها، ويتوحدوا تحت لواء القرآن العظيم ويستظلوا براية النبي الكريم ومنهاج الإسلام القويم»[٣٩]. وفي هذا اللقاء فرّق بين الجهاد الحق والخاطئ، وقال جملته الشهيرة: «وفي الوقت الذي يكون فيه منكم ـ معشر الاخوان المسلمين ـ ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٧) البنا، المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

منها نفسها روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجج البحار، وأقتحم بكم عنان السماء، وأغزو بكم كل عنيد جبار»[٤٠].

استطاعت حركة الإخوان المسلمين أن تجذب الكثيرين بسبب هذه النظرة الشاملة، وكان أي منتم أو متعاطف مع الحركة يجد فيها ما يرضيه أو يلبي حاجة ما لديه. ورافق هذا تنظيم متّشعب وشامل أيضاً. كذلك استطاعت الحركة أن تضم شخصيات متميزة أمثال حسن الهضيبي وعبد القادر عودة وسيد قطب وغيرهم. واستمرت الحركة في إقامة المشروعات إلى جانب الشعب، فأقامت مصانع للنسيج والسجاد واتجهت إلى تأسيس الشركات، مثل شركة المعاملات الإسلامية. وأسسوا شركة الاخوان للغزل والنسيج، وشركة الأشغال الهندسية، في الاسكندرية، وشركة المطبعة الإسلامية، ومن خلالها تمكنوا من إصدار الصحف والمجلات، وأنشأوا شركة الاعلانات العربية. أما في الجوانب الاجتماعية، فقد أقبلوا على إنشاء المستشفيات والمدارس من كل المراحل[٤١]. وقبل قرار حل الجماعة في نهاية عام ١٩٤٨ واغتيال الشيخ حسن البنا في شباط/فبراير ١٩٤٩، كانت جماعة «الاخوان المسلمين» قد انتشرت في مصر، حتى اعتبرها بعض الباحثين دولة داخل الدولة. فقد كان هناك المركز العام للاخوان المسلمين تسانده أكثر من ألفي شعبة في أنحاء القاهرة والأقاليم، وما يقارب هذا العدد من جمعيات البر والخدمة الاجتماعية للاخوان المسلمين، وفي الكثير منها مستوصفات ومدارس ونوادٍ رياضية. والأهم من ذلك مجموعات من الفدائيين تحارب في فلسطين، وامتد نشاطها إلى المحيط العربي في فلسطين وسوريا والأردن والسودان ولبنان، بل وساعدت في التخطيط للثورة ضد الإمام يحيى حميد الدين عام ١٩٤٨ في اليمن[٤٢]، وتأسست لهم فروع في اريتريا والمغرب. ويرجع هذا الانتشار الواسع إلى الطلاب الذين كانوا يدرسون في مصر وتأثروا بالجماعة وحملوا معهم أفكار «الاخوان المسلمين» إلى مناطق وصلت إلى إيران وباكستان وأفغانستان، وقد آختهم بعض الجماعات الإسلامية في تلك البلاد، ومنها الحزب الإسلامي في اندونيسيا، والجماعة الإسلامية في باكستان. ويظهر هذا الاهتمام بالدور العالمي في إنشاء قسم خاص يجمع المعلومات الخاصة بالعالم الإسلامي، وقد عمل فيه أعضاء من مختلف العالم[٤٣].

كان من الطبيعي أن يُدخل هذا الصعود والانتشار السريعان الاخوان المسلمين في مواجهات مع القوى السياسية الأخرى، ومع بريطانيا. وكان «الاخوان المسلمون» من جانبهم يسعون إلى استعمال كل الوسائل التي يمكن أن تساعدهم في تحقيق أهدافهم، ولم

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٤١) زهمول، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٦.

(٤٢) ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ص ٦٣.

(٤٣) زهمول، المصدر نفسه، ص ٣٦.

يكن «العنف» أو الجهاد ـ كما يسمونه ـ مستبعداً عن جدول أعمالهم السياسي والحركي، بل هو في قلب النظرة الشمولية للإسلام، إذ يقول الشيخ حسن البنا: «فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف»[٤٤]. وللشيخ البنا «رسالة الجهاد» حيث فصّل فهم «الاخوان المسلمين» للجهاد، ويكفي أن نورد خاتمة هذه الرسالة: «أيها الاخوان: إن الأمة التي تحسن صناعة الموت، وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة، يهب لها الله الحياة العزيزة في الدنيا والنعيم الخالد في الآخرة. وما الوهم الذي أذلنا إلا حب الدنيا وكراهية الموت، فأعدوا أنفسكم لعمل عظيم واحرصوا على الموت توهب لكم الحياة. واعلموا أن الموت لا بد منه، وأنه لا يكون إلا مرة واحدة، فإن جعلتموها في سبيل الله كان ذلك ربح الدنيا وثواب الآخرة [. . .] فاعملوا للموتة الكريمة تظفروا بالسعادة الكاملة. رزقنا الله وإياكم كرامة الاستشهاد في سبيله»[٤٥].

ولأن مفهوم «الجهاد» يحتل موقعاً أساسياً في فكر جماعة «الاخوان المسلمين»، فقد كان من المنطقي أن تكون لديهم استعدادات وتكوينات «جهادية» أو عسكرية. وقد تقدم المذكرة التفسيرية لقرار حل الجماعة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ إشارة من مصادر رسمية الى النشاط «الجهادي» للاخوان المسلمين: «وقد اتخذت هذه الجماعة ـ في سبيل الوصول إلى أغراضها ـ طرقاً شتى يسودها طابع العنف، فدربت أفراداً من الشباب أطلقت عليهم اسم الجوالة وأنشأت مراكز رياضية تقوم بتدريبات عسكرية مستترة وراء الرياضة، كما أخذت تجمع الأسلحة والقنابل والمفرقعات وتخزنها لتستعملها في الوقت الذي تتخيره، وساعدها على ذلك ما كانت تقوم به بعض الهيئات من جمع الأسلحة والعتاد بمناسبة قضية فلسطين»[٤٦]. لذلك دخلت جماعة «الاخوان المسلمين» في دوامة عنف وعنف مضاد مع السلطات المصرية خلال العهدين الملكي والجمهوري، وكانت أحداث ١٩٦٥ قمة المواجهة بين الدولة والاخوان المسلمين، أو بالأصح الجهاز الخاص أو التنظيم السري المسؤول عن الجوانب العسكرية في العمل. هذا وقد مثلت كتابات سيد قطب، وبالذات كتاب **معالم في الطريق** ـ كما أسلفنا ـ الخط الفاصل بين منهجين في العمل الإسلامي في مصر. ويمكن اعتبار «القطبية» المرشد الفكري لحركات الجهاد وجماعات العنف التي تكاثرت في السبعينيات، وحتى الآن.

لا يمكن لأية خريطة لحركات الإسلام السياسي أن تكتمل من دون تضمين الجماعات العنقودية التي أشرنا إليها قبل قليل، وسنكتفي بمسح سريع لهذه التنظيمات من دون الدخول في التفاصيل، لأسباب عدة من أهمها أن هذه التنظيمات ليست في

---

(٤٤) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١٧١.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٩١.
(٤٦) ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ص ٦٦.

مستوى الوزن العددي والمساهمات الفكرية للجماعة الأم، ولكنها تسبب قدراً كبيراً من عدم الاستقرار بسبب نشاطها العنيف وقدرتها على شغل الدولة بالجوانب الأمنية، وما يتبع ذلك من توتر في الميدان السياسي. وتعتبر هذه الجماعات تياراً إسلامياً أكثر راديكالية، لأنها لا تعترف بالدولة أو المجتمع القائمين، وتدعو إلى استبدالهما بمجتمع أو دولة إسلامية عن طريق العنف، فهي تمثل قطيعة فكرية وحركية مع جماعة «الاخوان المسلمين» التي أنشأها الشيخ حسن البنا، وحتى في تطورها اللاحق. وتختلف هذه الحركات أيضاً في الخلفيات الاجتماعية لأعضائها مع وجود واضح للمتعلمين والشباب بين صفوفها. والفكرة المحورية في ايديولوجية هذه الجماعات هي ضرورة الجهاد، وهذا ما جعل بعض الباحثين يدرجون كيانات مختلفة تحت اسم تنظيم الجهاد. هذا وقد شهدت مصر عدداً كبيراً من مثل هذه التنظيمات خلال العقد الماضي، أي في الثمانينيات. وفي فترة سابقة، أورد الباحث ديكمجيان نحو تسع وعشرين مجموعة، ولكنه في بعض الأحيان يورد جمعيات دينية، على رغم أنها ليستْ طرقاً صوفية، ولكنها ليست ذات نشاط سياسي مباشر. وقد وصف اثنتين منها فقط بأنها كبيرة العدد، هما «الاخوان المسلمون» و«الجماعة الإسلامية»، وثمان اعتبرها متوسطة الحجم، أما الباقية فقليلة العدد وصغيرة الحجم(٤٧).

يرى أغلب مؤرخي الحركة الإسلامية المصرية أن نشأة الجماعات الإسلامية الراديكالية تبدأ بظهور «جماعة شباب محمد» التي اشتهرت باسم «جماعة الفنية العسكرية» لأنها قادت هجوماً على الكلية الفنية العسكرية في نيسان/ابريل ١٩٧٤ حيث كان يعقد لقاء للقيادات السياسية بحضور الرئيس المصري أنور السادات. وكان قائد هذه الجماعة هو صالح سرية (مولود في حيفا ١٩٣٣، عاش في العراق ودرس في القاهرة ثم عاد إلى الأردن)، وقد انتمى في بداية حياته إلى «الاخوان المسلمين» ثم انضم إلى «حزب التحرير» وبعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ التحق بمنظمات فدائية فلسطينية. ولخص صالح سرية رؤية الجماعة في وثيقة فكرية ضمّها كتيب عنوانه **رسالة الإيمان** يقع في ٦٠ صفحة. وتدور الأفكار الرئيسية حول قضايا أساسية ومواقف محددة مثل العداء الشديد للغرب حضارياً وسياسياً، ثم تكفير النظم السياسية القائمة بسبب تبعيتها للغرب، كذلك تغليب الجانب الديني في الصراع العربي ـ الاسرائيلي واعتباره صراعاً بين اليهود والمسلمين(٤٨). هذا وقد تولدت التنظيمات التي تدعو إلى الجهاد الإسلامي وتكفير الدولة أو المجتمع، أو كلاهما، من جماعة الفنية العسكرية، خاصة بعد إعدام قيادات وأعضاء التنظيم وسجنهم. فقد قامت بعض العناصر الباقية بتكوين تنظيمات أو الاشتراك في تنظيمات تعتبر امتداداً لتلك الأفكار بعد المراجعة أو التطوير.

---

(٤٧) Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, pp. 179-183.

(٤٨) اعتمدت في هذا الجزء على معلومات من: المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ١٠٨؛ مصطفى، **الإسلام السياسي في مصر: من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف**، ص ١٤٠ ـ ١٦٧، وضريف، المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١٣٤.

ومن أهم التنظيمات التي ظهرت لتواصل أفكار جماعة الفنية العسكرية، هي «جماعة المسلمين» أو «التكفير والهجرة» كما تعارف على تسميتها. وقد شكل شكري مصطفى (١٩٤٢) هذه الجماعة وأصبح أميراً لها؛ أو كما سمى نفسه «طه المصطفى شكري - أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها»[٤٩]. ونجد أفكار هذه الجماعة في كتيب مخطوط لشكري مصطفى اسمه **التوسمات** يحتوي على أفكار أكثر سلفية ومحافظة ويقول بتكفير المجتمع والدولة معاً، ويعتبر كل المجتمعات الحالية جاهلية وكافرة. لذلك يرى ضرورة إقامة دولة الإسلام التي تبنى على تدمير الكافرين وتوريث المؤمنين الأرض ومن عليها. وركز على فكرة الهجرة كسنّة بين الأنبياء، وذلك بقصد الابتعاد عن المجتمع الكافر ثم محاربته. وتظهر أفكار شكري تشدداً واضحاً مقارنة حتى بالجماعات الإسلامية المماثلة، فهو يرفض كل مستحدثات الحياة العصرية ومنتجات التقانة والعلم باعتبارها متاعاً كافراً، ويقف موقفاً معادياً للتعليم، ولا يعتبره شرطاً لقيام أمة الحق كما ظهرت في زمن النبي، لأن العلم في نظره للعبادة فقط، ويقول: «وكان النبي ﷺ لا يقرأ ولا يحسب، وكان في قدرته أن يقرأ ويحسب، بل أمته كلها أمة أمية لا تكتب ولا تحسب... ولقد تخرجت كما هو معلوم من الأمة الأمية خير أمة أخرجت للناس»[٥٠].

يعتبر تنظيم «الجهاد» حلقة من بقايا جماعة الفنية العسكرية. فقد أفلت أحد أعضاء الجماعة سالم الرحال (أردني الجنسية) من القبض بعد فشل عملية الفنية العسكرية وكوّن تنظيماً في الاسكندرية، وبعد ترحيله انتقلت القيادة أو إمارة التنظيم إلى كمال السعيد حبيب. أما التنظيم الآخر بالاسم نفسه فقد شكله محمد عبد السلام فرج في القاهرة، ثم توحد التنظيمان عام ١٩٧٩ تحت قيادة فرج، وانضم إليه الرائد عبود عبد اللطيف الزمر الذي وضع خطة الاطاحة بالنظام وإقامة الخلافة، وانتهى الأمر باغتيال الرئيس أنور السادات عام ١٩٨١. استطاع التنظيم استقطاب قيادات التيار الإسلامي في صعيد مصر، والتي كانت تمارس نشاطها من خلال ما عرف بالجماعة الإسلامية، وتم اختيار الشيخ عمر عبد الرحمن لموقع قيادي في التنظيم. ويرى رفعت السعيد أن القيادة قامت على محور ثلاثي: العمل التنظيمي (محمد عبد السلام فرج)، والفكر والافتاء (الشيخ عمر عبد الرحمن)، والعمل المسلح (عبود الزمر)[٥١]. وقد لخص عبد السلام فرج أفكار التنظيم في وثيقة شهيرة تحت عنوان: «الفريضة الغائبة» ويقصد بذلك الجهاد. وأخيراً تعرضت الجماعة لضربة قوية نتيجة لاغتيال السادات، فقد بقي من القيادة الشيخ عمر عبد الرحمن وعبود الزمر، وحدث خلاف بينهما حول الإمارة. وقد احتفظت مجموعة الشيخ عمر

---

(٤٩) رفعت السعيد، «مصر: محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسي،» **قضايا فكرية**، الكتابان ١٣ - ١٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٣)، ص ١٦٤.

(٥٠) المصدر نفسه، وضريف، المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٥١) السعيد، المصدر نفسه، ص ١٦٥، ومصطفى، **الإسلام السياسي في مصر: من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف**، ص ١٥٠.

عبد الرحمن باسم «الجماعة الإسلامية» تمييزاً لجماعة الجهاد التي تزعّمها الزمر من دون أن يدعي الإمارة.

ترى هالة مصطفى أن فترة الثمانينيات تميزت بالانشقاقات وسط الجماعات الإسلامية الراديكالية. فبالإضافة إلى الجماعة الإسلامية بقيادة الشيخ عمر عبد الرحمن وجماعة الجهاد التي يتزعمها الزمر ويقودها أتباعه غير المعتقلين من دون وجود قيادة مركزية، تورد الباحثة عدداً من التنظيمات منها: جماعة طه السماوي (الشهير بعبد الله السماوي)، وجماعة «الناجون من النار»، وهي جماعة منبثقة عن تيار «التوقف والتبين» الذي يضم العديد من الفرق والجماعات، وجماعة أحمد يوسف في بني سويف المنشقة عن قيادة عمر عبد الرحمن، وجماعة «الشوقيين» في الفيوم، وغيرها من التنظيمات التي تقوم نتيجة الاختلاف مع الأمير لأسباب شخصية أو قيادية. ونادراً ما تكون هناك خلافات فكرية إلا حول مدى التشدد في التكفير وضرورة الجهاد وتوقيته، فهي لا تساهم الآن في أية إضافات دينية فكرية تجديدية سوى وجود الفتاوى المغرقة في محافظتها ومحاربتها مظاهر التحديث والعقلانية والتنوير.

٢ ـ السودان

يحتل الدين وضعية محورية في تركيب ومضمون أغلب الأحزاب الشمالية السودانية، كما يحتل الأهمية نفسها في العلاقات بين شطري الوطن: الشمال والجنوب. ولكن الدين في السودان له أشكاله وتأثيراته المتباينة وتجسيداته المختلفة، فهناك بالذات ما يسمى بالإسلام الشعبي الذي يتمثل في انتشار الطرق الصوفية، وامتزاج بعض عناصر الثقافات المحلية مع التعاليم الإسلامية، وبالتالي وجود ممارسات ومعتقدات بين المسلمين العاديين تتعارض مع الإسلام السني الأصولي أو السلفي. فقد دخل الإسلام إلى السودان عن طريق الصوفيين وليس الفقهاء، وحتى في حالة وجود علماء إلا أنهم حاولوا التوفيق بين الإسلام والواقع غير المسلم. كذلك من البداية يمكن «أن نتحدث عن إسلام سوداني تاريخي وعن حركة إسلامية سودانية متميزة أثر فيها الواقع المحلي وتحاول باستمرار تأكيد تمايزها مع إعطاء مسببات أخرى غير تاريخية. وهذا لا ينفي محاولات الحركة التعاون والتنسيق، أو حتى القيادة ضمن أفق إقليمي أو عالمي»[٥٢]. وعلى رغم دخول الأحزاب السودانية التقليدية ميدان السياسة معتمدة على الولاءات الدينية، إلا أنه لا يمكن اعتبار هذه الأحزاب ضمن حركات الإسلام السياسي، وذلك على ضوء التعريف الذي تقدمه هذه الحركات لنفسها ونعتمده نحن كباحثين لتحديد خصائص الحركات الأصولية أو الاسلاموية. ففكرة شمولية الإسلام ليست واضحة في ايديولوجية هذه الأحزاب

---

(٥٢) حيدر ابراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً،** مركز الدراسات السودانية؛ ١، ط ٢ (الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٩١)، ص ٣٦.

وفكرها، كذلك رؤيتها لإقامة دولة إسلامية على رغم رفعها شعارات «الدستور الإسلامي» منذ الاستقلال عام ١٩٥٦. كذلك نظرت حركة الإسلام السياسي في السودان سلبياً إلى الأحزاب التقليدية ممثلة في «حزب الأمة» الذي يعتمد على طائفة الأنصار، أي أنصار محمد أحمد المهدي (١٨٤٤ ـ ١٨٨٥) مؤسس الدولة المهدية (١٨٨٤ ـ ١٨٩٨)، والحزب الوطني الاتحادي الذي أصبح الحزب الاتحادي الديمقراطي الذي استند إلى طائفة الختمية أو الميرغنية.

وعلى رغم تغلغل الدين عموماً في السياسة السودانية، لكننا نؤرخ لحركات الإسلام السياسي في السودان ببدايات نشاط بعض الطلاب القادمين من مصر متأثرين بحركة «الإخوان المسلمين» هناك، كذلك زيارات بعض عناصر «الإخوان المسلمين» إلى السودان، ويرجع ذلك إلى منتصف الأربعينيات. وبغض النظر عن أثر «الإخوان المسلمين» المصريين، فقد كان لحركة الإسلام السياسي في السودان ظروفها المختلفة في النشأة وقضاياها الخاصة التي حددت طريقة تطورها بحسب الأوضاع السودانية. فمن الملاحظ أن الحركة ظهرت في أوج نضال الحركة الوطنية ضد الاستعمار، وكان عليها أن تكون جزءاً من هذا النضال، ولكن لأنها بدأت كحركة نخبوية بين الطلاب في المعاهد العليا، فقد كانت لها أولوية أخرى، هي وقف المدّ الشيوعي وسط الطلاب. ثم تبنّت بعد الاستقلال شعار الدستور الإسلامي، وحاولت أن تلف الأحزاب الكبيرة حول هذا الشعار العام من دون تفاصيل أو برنامج محدد(٥٣).

ويرجع أحد المؤرخين دخول أول رافد للحركة إلى السودان إلى عام ١٩٤٤ مع زيارة بعض القادمين من مصر الذين دعوا إلى فكرة الإخوان المسلمين في محاضرة في نادي الخريجين، وقد تحمس بعض الحاضرين وكونوا أول لجنة للإخوان المسلمين، ولكنها لم تكن فعالة وماتت في مهدها. وقد تشكلت بعض الأسر الإخوانية عام ١٩٤٦ نتيجة إرسال المركز العام للإخوان المسلمين لاثنين من قادته، أحدهم السكرتير العام عبد الحكيم عابدين. وانحسر عمل الإخوان المسلمين لاقتصاره على البيئة الطلابية، فقد كان نفوذ طائفتي الختمية والأنصار قوياً بين الجماهير. كذلك عرفت نهاية الأربعينيات قيام حركة التحرير الإسلامي التي أعلنت في اجتماع في آب/أغسطس ١٩٥٣، وكانت متأثرة بأفكار التحرر والاستقلال والمساواة، وتميزت بدعوتها إلى الأفكار الاشتراكية، لذلك تعرضت لنقد شديد من قبل الإسلامويين الآخرين.

وعلى رغم أن الاسلامويين في السودان قد عارضوا الحكم العسكري في السودان (١٩٦٩) بسبب اتهامه باليسارية، وليس لإلغائه الديمقراطية وانتهاكه الدستور، إلا أنهم سرعان ما تصالحوا مع نظام جعفر النميري العسكري عام ١٩٧٧. ووجد الاسلامويون

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢، وحسن مكي، **حركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٤ ـ ١٩٦٥** (الخرطوم: معهد الدراسات الافريقية الآسيوية، ١٩٨٢)، ص ٣ ـ ٥.

التبريرات لمشاركتهم في حكم عسكري، ويقارن زعيم الحركة الشيخ حسن الترابي موقفهم بما حدث بين يوسف وفرعون، إذ يقول: «وقديماً شارك يوسف عليه السلام في إدارة الشؤون العامة لتحقيق مصلحة في رعاية تموين العباد لا تتحقق بالبقاء في السجن، بينما كان قد آثر السجن على الفتنة المحتومة. فاللبيب من عرف متى تكون مشاركته فتنة عليه بغير جدوى لحركة تغيير المجتمع نحو الإسلام فيعتزل، وكيف تكون إصلاحاً للمجتمع وتثبيتاً لنفسه فيقبل»(٥٤). وقد استفادت الحركة من هذه العلاقة بالذات في الميدان الاقتصادي والتجاري، حيث سمح لها بفتح البنوك الإسلامية وإنشاء الشركات. كذلك تمكنت من العمل وسط الطلاب لأن التنظيمات الأخرى كانت محظورة. وقد ظهر أثر تلك الوضعية في نتائج انتخابات ١٩٨٦، حيث جاء حزب الجبهة الإسلامية القومية في المرتبة الثالثة بعد الحزبين الكبيرين مباشرة. وللمرة الثانية غيرت الحركة اسمها إلى جبهة إسلامية قومية، بحيث تستطيع ضم عناصر متباينة يجمعها فقط توجه إسلامي عام، ولم تتشدّد في شروط العضوية. وفي ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩ وصلت «الجبهة الإسلامية القومية» إلى السلطة من خلال انقلاب عسكري وظلت تحكم السودان منذ ذلك الحين.

عرفت الساحة السياسية السودانية تنظيمات أخرى يمكن تصنيفها ضمن حركات الإسلام السياسي أو الإصلاح الديني، ولكنها لم تنتشر وتتسع مثل الجبهة الإسلامية القومية. فقد ظهر حزب التحرير خلال الستينيات، كما ابتعدت مجموعة «الإخوان المسلمين» التي يمثلها الآن صادق عبد الله عبد الماجد والحبر نور الدائم والشيخ أبونارو. وهناك أفراد أوقفوا نشاطهم بسبب تقلبات التيار الرئيسي الذي يقوده الترابي، ولكنهم ظلوا متعاطفين مع الحركة ومؤيدين بطريقة أو أخرى لسياسات الحكومة الحالية التي تمثلها. وحين نرصد خريطة حركات الإسلام السياسي لا يمكن إغفال دور «الجمهوريين» الذين مثّلهم وصاغ أفكار حركتهم محمود محمد طه (١٩٠٩ ـ ١٩٨٥). وقد أثارت أفكار محمود كثيراً من الجدل إلى أن ألقى جعفر النميري القبض عليه بتهمة مساندة الإخوان المسلمين، وحُكم عليه بالإعدام في كانون الثاني/يناير ١٩٨٥ بتهمة الردّة. وقد حاول محمود محمد طه تطوير فهم الدين من خلال القول بالتدرج في وصول وبيان الرسالة المحمدية وتقسيمه الآيات إلى مدنية ومكية، حيث تمثل كل واحدة درجة ومستوى وتشريعاً مختلفين. وعرف عنه وعن أتباعه غزارة الكتابة وحبّ النقاش والحوار، أكثر من الميل إلى التنظيم والعمل الحزبي، على رغم مواقفهم من كل القضايا التي مرت بالبلاد والمنطقة. لذلك تبعثر الجمهوريون بعد إعدام زعيمهم، ولم يتقدم لقيادة الحركة أي شخص آخر(٥٥). وهناك أيضاً جماعة أنصار السنة المحمدية، وهي حركة سلفية ذات تأثيرات

---

(٥٤) حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ط ٢ (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ١٩٧.

(٥٥) انظر: حيدر ابراهيم علي [وآخرون]، **الأستاذ محمود محمد طه: رائد التجديد الديني في السودان**، سلسلة أعلام التنوير والتاريخ السوداني؛ ١ (الدار البيضاء: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٢).

وهابية، وكانت في البداية محجمة عن العمل السياسي، ولكنها خلال السنوات الأخيرة من عام ١٩٨٩ أصبح لها صوت مسموع في الإدارة والسلطة من خلال أفراد يمثلونها في جهاز الدولة، وبين المجموعة التي قامت ودعمت انقلاب ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩ الذي يحكم الآن. وأصبح أنصار السنة جزءاً من صراعات سياسية كانوا بعيدين عنها منذ أكثر من نصف قرن. كذلك يعج السودان بكثير من الطرق الصوفية التي كانت أيضاً بعيدة عن السياسة، واكتفت بطقوسها الخاصة. ولكن الرئيس السابق النميري ونائبه عمر محمد الطيب ربطوا هذه التنظيمات الدينية بالسلطة السياسية من خلال الولاءات الشخصية واحترام مشايخ هذه الطرق الذين عرفوا طريقهم بسهولة إلى القصر الجمهوري والوزارات خلال السنوات الأخيرة لحكم نظام أيار/مايو ١٩٦٩ الذي قاده النميري.

٣ ـ تونس

هناك ظروف خاصة بنشأة كل حركة للإسلام السياسي في كل قطر، بالإضافة إلى الظروف العامة التي تشمل كل المنطقة وتدور حول بيئة الأزمة. ولذلك يمكن القول بوجود الأزمة العامة والأزمة الخاصة، والأخيرة هي السبب المباشر لظهور الحركة في قطر بعينه، وفي توقيتها المحدد. هذا وقد اعتبرت عملية التحديث من أهم التحديات التي ولدت استجابة دينية ـ سياسية، ومن هذا المنظور فقد تعرضت تونس لعملية تحديث إجباري قوية. يقول أحد الباحثين التونسيين: «... تنفرد تونس من ناحية مهاجمة النخبة التحديثية فيها للإسلام المؤسساتي في شكل علني، وتفكيك هياكله التحتية باسم إصلاح منهجي للوضع الاجتماعي والثقافي. إنه باسم هذا الإصلاح الجذري يجدر أن نسجل تصفية الزيتونة وحل الحبس، وبناء نظام للأحوال الشخصية، وكذلك اندثار الوظائف التقليدية للمجلس الشرعي. وحاصل ذلك يعني تفكيك النظام الثقافي القديم برمته. إن هذا المشروع الذي ارتكز على تصميم القيادة السياسية والذي أسهم فيه معظم أصحاب الشهادات الحديثة، قد ترافق بموقف بالغ السلبية ومهين إزاء الإسلام التقليدي»[٥٦].

فقد تضافرت الأزمة العامة، أي الاستعمار والتبعية والدور الصهيوني مع العوامل الداخلية التي تمثلت في العلمنة الرسمية للمجتمع التونسي، ولكن إجراءات السلطة كانت ناقصة. فقد فشلت سياستها الاقتصادية المتمثلة في تجربة التعاونيات أو التعاضديات ورمزها أحمد بن صالح. وعلى الصعيد السياسي، حاربت الحكومة القوى السياسية النشطة كلها من اليمين واليسار لصالح حزب الدولة، أي الحزب الاشتراكي الدستوري بقيادة بورقيبة بعد أن تغير اسمه السابق، الحزب الحر الدستوري الجديد، في المؤتمر السابع عام ١٩٦٤. وعلى رغم كل الشعارات، كان واضحاً أن الدولة البورقيبية لا تملك مشروعاً

---

(٥٦) محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ٢٥٠.

واضحاً وممكن التطبيق. فعلى سبيل المثال، تحولت سياستها الاقتصادية إلى الليبرالية من الاشتراكية، كما قمعت الشيوعيين والنقابيين والطلاب اليساريين. لذلك تركزت المقاومة في البداية في القوى التقليدية. فقد رفض العلماء التحولات البورقيبية، وبالذات مجلة **الأحوال الشخصية**. وسياسياً انطلقت حركة صالح بن يوسف من جامع الزيتونة، بالإضافة إلى المحاولة الانقلابية التي قادها الأزهر الشرايطي عام ١٩٦١. كما تم حظر نشاط الحزب الشيوعي في كانون الثاني/يناير ١٩٦٣. ومع نهاية الستينيات، وبداية السبعينيات، تضافرت أوضاع محلية وإقليمية، وفرضت على النظام تنازلات كثيرة في اتجاه المصالحة مع التوجهات الإسلامية عموماً. فقد حاول النظام التعامل مع قطاع معين من رجالها، ولكن هنالك جزء كبير، وبالذات في أوساط الزيتونة، لم يغفر لبورقيبة ازدراءه المتعمد للثقافة الإسلامية ـ العربية بحسب قولهم. وتحالفت السلطة مع شق في الوسط الزيتوني ممثلاً في شخص الفاضل بن عاشور الذي جمع بين الثقافتين العربية ـ الإسلامية والأوروبية[٥٧]. ولكن الظروف المتغيرة في هذه الفترة جاءت كلها ضد المشروع البورقيبي. ويقرر أحد الباحثين: «لقد كان مناخ العلمانية البورقيبية إطاراً مناسباً لتكوين تيار الإسلام السياسي، وذلك عندما ساد جو من خيبة الأمل في أواخر الستينيات، أي عندما تلاشت نشوة الاستقلال السياسي. فأصبح الإطار التاريخي في تونس ــ أكثر من أي دولة أخرى ــ يدل على نهاية مرحلة الأشكال المختلفة لليقين. وكان من نتائج ذلك تخلي نظام الحكم ــ بطريقة مفاجئة ــ عن التجربة ذات الاتجاهات الاشتراكية، وازدياد القلق الايديولوجي عند بعض المثقفين»[٥٨].

استغلت القوى التقليدية تراجعات السلطة، وبدأت في البحث عن أشكال جديدة للعودة بهدف التأثير في الحياة العامة. وكانت أولى نتائج هذا الخط الجديد إنشاء «الجمعية القومية للمحافظة على القرآن» التي منحتها السلطة ترخيصاً قانونياً عام ١٩٧١ وأشرفت عليها في البداية، ولكن تسربت إليها عناصر جديدة كانت هي مكونات حركة الإسلام السياسي في تونس[٥٩]. وكانت هذه العناصر قد نشطت قبل ذلك وبرز من بينها الشيخ عبد الفتاح مورو والشيخ راشد الغنوشي، والتحق بهم شباب، مثل احميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي، وتركز العمل على المساجد والمعاهد. وكانت هذه الخلية الأولى التي عملت بطريقة أهل التبليغ، أي الطواف على المدن ودعوة الناس إلى المساجد. وقد بدأ النشاط بإنشاء حلقة في جامع سيد يوسف ضمت مجموعة من تلامذة المرحلة النهائية من التعليم الثانوي، وهؤلاء انتقلوا في ما بعد إلى التعليم الجامعي. وبهذه الطريقة انتقل

---

(٥٧) عبد اللطيف الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس** (تونس: دار بيرم للنشر، ١٩٨٥)، ص ٣٩.

(٥٨) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ١٧٧.

(٥٩) ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

العمل الإسلامي إلى الساحة الطلابية، ثم تكاثرت الحلقات حتى شملت العنصر النسائي[٦٠]. وقد تعاطفت عناصر من أوساط الزيتونة مع الحركة الجديدة، ومن بين هؤلاء الشيخ محمد صالح النيفر الذي كوّن جمعية الشبان المسلمين في الأربعينيات، كذلك الشيخ عبد القادر سلامة الذي وافق على تجديد رخصة إصدار مجلة **المعرفة** لتكون مجلة الحركة[٦١]، وقد لعبت دوراً فكرياً مهماً في تأطير أفراد الحركة مستقبلاً؛ وكما يقول أحد الإسلامويين: «وكانت المجلة من زاوية أخرى منبراً للدعوة استقطب الكثير من الشباب إلى الإسلام، ووفر له مادة أساسية للدعوة والتحرك بين زملائهم، ولقد وصل توزيعها في أواخر السبعينيات إلى قرابة الثلاثين ألف نسخة، وهو رقم ممتاز إذا قارناه بنسب توزيع النشريات المماثلة في تونس. أسهمت مجلة **المعرفة** في تطوير العمل الإسلامي في تونس وتوسيع آفاقه، وأبرزت للقائمين عليه ضرورة تطوير أساليب العمل وهياكله»[٦٢]. وقد أصبحت الحاجة ماسة ـ بالنسبة إلى الإسلامويين ـ لكي ينظموا أنفسهم في حزب أو جبهة أو تيار.

وفي خضم أزمة السلطة تمكنت الحركة من التطور وتخطي صعوبات النشأة والتكوين إلى مرحلة متقدمة في الانتشار. وقد أجمل أحد الباحثين العوامل المساعدة في: «سياسة السبعينيات كتعميق للاتجاهات السابقة للرأسمالية التابعة وما أفرزته من احتداد الصراع الاجتماعي وتفاقم أزمة القيم». فقد زادت المديونية وفتحت البلاد للرساميل الأجنبية وتسارعت الواردات، مما أدى إلى نسبة مرتفعة للعجز التجاري، كما كان للاختيارات المتبعة عواقب وخيمة على الفلاحة والصناعة، ونتج من ذلك فوارق اجتماعية عميقة مع ظهور النزعات الاستهلاكية. وكانت أحداث كانون الثاني/يناير ١٩٧٨ تعبيراً عن عمق الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، وقد ضغطت الحركة النقابية والشعبية على الحكومة التي بدت ضعيفة وعاجزة، ومن جانبهم شعر الإسلامويون بأن الخطر الأساسي هو وقوع الدولة في أيدي اليسار. وكانوا يعتقدون بأن الإسلام في خطر لأن اليسار يمثل خطراً أكبر من الحكومة في نظرهم[٦٣]. ومن هنا فكر الاسلامويون في أن يملأوا الفراغ، وأن يدرأوا خطر اليسار. وبدأت المرحلة الثانية للحركة بعقد مؤتمر سري في ضاحية منوبة غرب تونس العاصمة في عام ١٩٧٩، وفي هذا المؤتمر ظهر تياران: التيار **الأول** يعتبر الحركة امتداداً لجماعة الإخوان المسلمين ويتزعمه راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو. أما التيار **الثاني**، فكان يريد الاستقلال عن «الإخوان المسلمين» ويقوده احميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي وزياد كريشان. وهذا ما سيمثل مستقبلاً تيار الإسلام المستقبلي أو

---

(٦٠) محمد الهاشمي الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس**، ط ٢ (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٥٤، والهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس**، ص ٥١ ـ ٥٣.

(٦١) الهرماسي، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٦٢) الحامدي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٦٣) احميدة النيفر، في: بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ١٨٢.

الاسلاميين التقدميين. ولكن التيار الأول استطاع أن يهيمن على المؤتمر[٦٤]. واختير الغنوشي أميراً للجماعة حسبما اقتضت هيكلة المؤتمر. وهذا التيار هو الذي شكل ما عرف بـ «حركة الاتجاه الإسلامي». أما مجموعة التيار، فقد ابتعدت وكونت مجموعة خاصة بها عبرت عن نفسها في مجلة **١٥ ـ ١٢** التي اعتبرت لسان الإسلاميين التقدميين أو المجددين، وهم على يسار الحركة. كذلك شهدت الحركة تيارات أخرى، كانت على يمين الحركة وتعمل باستقلال عنها، وهي قريبة من التيارات المتطرفة التي ظهرت في المشرق العربي، مثل «حزب التحرير الإسلامي» و«التكفير والهجرة» و«جماعة المسلمين»[٦٥].

شهدت الفترة التالية حتى نهاية عام ١٩٧٩ شكلاً من التعايش السلمي في العلاقات بين الحركة ونظام الحكم، باستثناء بعض الأحداث الثانوية[٦٦]. ويرجع ذلك التقارب في البداية إلى العداء المشترك لليسار التونسي. لكن قيام الثورة الإيرانية، بالإضافة إلى التركيز المتزايد على الجوانب السياسية في خطاب الحركة عوضاً من الجوانب الثقافية والأخلاقية، عجل بالصدام مع السلطة في الثمانينيات، خاصة بعد المؤتمر الذي حول الحركة إلى حزب سياسي حمل اسم «الاتجاه الإسلامي» في حزيران/يونيو ١٩٨١. ورفضت الحكومة التونسية الترخيص للحزب الجديد، ترافق ذلك مع أعمال عنف قام بها أفراد من «حركة الاتجاه الإسلامي»، وبالذات داخل الحرم الجامعي وفي مناطق سياحية. وقد شنت الحكومة حملة اعتقالات، وتمت محاكمات لأعداد كبيرة من النشطين ومن أعضاء مكتب القيادة، ولكن صدر عفو عام بمناسبة عيد ميلاد الرئيس بورقيبة الثاني والثمانين في آب/أغسطس ١٩٨٤. وحاولت الحركة بعد ذلك الحصول على الشرعية وتمت اتصالات مع رئيس الوزراء محمد مزالي الذي عرف بمرونته مع الاتجاهات الإسلامية ـ العربية، والذي كان رأيه أن إعلان شرعية الحركة «أمر ممكن طالما أنها لا تدعي احتكار الإسلام وتتخلى عن بعض مطالبها»[٦٧]. وبعد إزاحة بورقيبة في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧ رحبت الحركة بخلفه زين العابدين بن علي، وأبدت رغبتها في إرساء الديمقراطية وحق الاختلاف، وأعلنت قبولها بعدد من الموضوعات المختلف حولها، مثل مدونة الأحوال الشخصية. وصرح الغنوشي بأن قانون منع تعدد الزوجات هو أحد تعبيرات الاجتهاد والتأويلات المشروعة للنصوص المقدسة[٦٨].

وضمن محاولات «حركة الاتجاه الإسلامي» في البحث عن الشرعية والتكيف مع الظروف الجديدة، اتخذت اسم «حزب النهضة» وأعلمت وزارة الداخلية بذلك في شباط/

---

(٦٤) ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ص ١٤٩.

(٦٥) الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس**، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٦٧) بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ١٩٥.

(٦٨) عبد القادر الزغل، «الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية،» ورقة قدّمت الى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٤٢.

فبراير ١٩٨٩، وظن الكثيرون بأن الحزب سيكتسب وضعية عادية مثل غيره من الأحزاب السياسية التونسية. ولكن الرئيس زين العابدين بن علي أعلن في احتفالات الذكرى الثانية لإزاحة بورقيبة رفضه الحاسم قيام «حزب النهضة» باعتباره حزباً دينياً، على رغم تأكيد قادة الحزب بأنه حزب سياسي وليس دينياً. وهكذا تدهورت العلاقات مجدداً بين الطرفين، ويرى أحد الباحثين «ان الإسلاميين التونسيين في علاقتهم بزين العابدين أعادوا إنتاج نفس الضوابط التي حكمت العلاقات بين جماعة الإخوان المسلمين وجمال عبد الناصر في بداية حكمه، وبذلك أدت حركة الاتجاه الإسلامي ثمن جهلها أو تجاهلها لمنطق المؤسسة العسكرية»[٦٩].

٤ ـ الجزائر

يحاول بعض الباحثين إرجاع الإسلام السياسي في الجزائر إلى مراحل تاريخية تعود إلى جهاد عبد القادر الجزائري، أو قبل قرن ونصف، أي في ثلاثينيات القرن الماضي، أو إلى «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» التي تأسست عام ١٩٣١ برعاية الشيخ عبد الحميد بن باديس. ولكن مثل هذه النسبة لا تتسق تماماً مع تعريف الإسلام السياسي، وبالتحديد في نظرته الشمولية إلى الدين، فهذه الحركات والتنظيمات الوطنية حاولت توظيف الإسلام في الكفاح ضد الاستعمار أو المطالبة بالإصلاح الديني. فصلة ابن باديس بحركات الإسلام السياسي الجزائري هي مثل صلة الشيخ محمد عبده بحركة الإخوان المسلمين المصرية، أعني: هناك اختلاف نوعي في طريقة التفكير والتنظيم لسبب وحيد هو اختلاف الظروف التاريخية ونوع التحديات والظروف. لذلك تعتبر حركات الإسلام السياسي في الجزائر تعبيراً عن الأزمة الخاصة التي نتجت بسبب فشل الدولة الوطنية بعد حروب الاستقلال، وبالتحديد انعدام الديمقراطية وانتشار الفساد مع غياب مشروع واضح أو رؤية محددة بديلة لسياسة التجربة والخطأ. فقد وصل بن بلا ـ كما يقول بو جدرة ـ إلى السلطة داخل عربات جيش التحرير الوطني من الحدود التي يحكمها بومدين، قائد الأركان الحربية وقتئذ ووزير الدفاع. وكان انقلاب حزيران/يونيو ١٩٦٥ مجرد استعادة بومدين لنفسه السلطات التي كان قد خولها، بنفسه، لبن بلا[٧٠]. ويخلص إلى القول: «مما لا جدال فيه، كذلك، أن السلطة الجزائرية، بدءاً من تولي بن بلا وإلى تولي الشاذلي، مروراً بالمرحلة الانتقالية الطويلة التي تولى السلطة خلالها، بومدين، قد ساعدت على ظهور التشددية، بدعمها للتيار القومي ـ الديني، تشجيعه وتعويمه، كلما أرادت التضييق على يسار جبهة التحرير الوطني وعلى الحزب الشيوعي الجزائري الذي أصبح يسمى حزب الطليعة الاشتراكية»[٧١].

أما مظاهر الأزمة الاقتصادية وانتشار الفساد، فقد تسارعت مع بداية الثمانينيات،

---

(٦٩) ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ص ١٥٨.

(٧٠) رشيد بوجدرة، **الفيس تاريخ الدم** (مراكش: منشورات تواصلات، ١٩٩٤)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢١.

ويكتب أحد الباحثين: «كانت الجزائر، بعد وفاة بومدين في عام ١٩٧٨، متجهة نحو نهاية مرحلة عرفت تنمية صناعية مكثفة تسببت في تقليص للمداخيل الفردية، وللاستهلاك، ولاحتياجات السكان»[٧٢]. وانخفضت أسعار النفط من ٣١ دولاراً عام ١٩٨١ إلى ١٢ دولاراً عام ١٩٨٦، وتقلصت عائدات البلاد إلى أقل من النصف، وصارت الدولة تشكو من ندرة الموارد. وكان التركيز على الصناعة على حساب القطاع الزراعي قد أضرّ اجتماعياً واقتصادياً بالجزائر، ففي الفترة من عام ١٩٦٧ وحتى عام ١٩٧٨ تم استثمار نحو ٢٢٠ مليار دينار جزائري، وقد بلغت حصة القطاع الصناعي والمحروقات ٦٠ بالمئة مقابل أقل من ١٠ بالمئة للقطاع الفلاحي. وشهدت البلاد نزوحاً واسعاً من الريف إلى المدن، كذلك ارتفعت نسبة العاطلين عن العمل بين الشباب المتعلم. أما الفساد، فقد أشار عبد الحميد الابراهيمي، رئيس الوزراء الجزائري الأسبق، إلى تقاضي أعضاء الحزب الحاكم عمولات بلغت نحو ٢٦ مليار دولار على مدار ٢٠ عاماً، أي أكبر من حجم المديونية الخارجية للجزائر[٧٣]. ومن ناحية أخرى، كان للقضية الثقافية دور مهم في نمو ظاهرة الإسلام السياسي في الجزائر، فقد اقتضت عملية التعريب توفير عدد كبير من مدرسي اللغة العربية جلبتهم الجزائر من المشرق، وبالذات من مصر. ويرى بعض الباحثين أن عبد الناصر ـ خلال صراعه مع الإخوان المسلمين ـ أرسل أعداداً كبيرة من الأصوليين بقصد التخلص منهم، وكان أثرهم واضحاً بين الطلبة والتلاميذ في مطلع السبعينيات مع «بروز أولى طلائع الشباب الذي يرتدي الجلباب ويطلق اللحى وظهور الفتيات المحجبات»[٧٤].

كان الاتجاه الغالب على ايديولوجية الدولة الوطنية هو الانتقائية، لذلك حاولت أن تضمن «الإسلام» أو الدين بحسب فهمها ومصالحها في مشروعها وخطابها. فقد حاولت الدولة التقريب بين الإسلام والاشتراكية، وشكلت المجلس الإسلامي الأعلى في شباط/فبراير ١٩٦٦. وقبل ذلك تمت الموافقة عام ١٩٦٤ على «جمعية القيم» التي أصدرت مجلة **التهذيب الإسلامي** وكان رئيسها الهاشمي التيجاني المتأثر بأفكار الإخوان المسلمين. وتم حظر نشاط الجمعية في أيلول/سبتمبر ١٩٦٦ لاحتجاجها برسالة لعبد الناصر على إعدام سيد قطب، وحلت الجمعية في آذار/مارس ١٩٧٠. وبعد ذلك، أي في عام ١٩٧١، أشرفت الحكومة على إصدار مجلة **الأصالة** لتعبر عن وجهة النظر الرسمية في المجال الديني[٧٥]. ومن أهم الشخصيات في هذه الفترة عبد اللطيف سلطاني (١٩٠٢ ـ ١٩٨٤)

---

(٧٢) علي الكنز، **حول الأزمة: ٥ دراسات حول الجزائر والعالم العربي** (الجزائر: دار بوشان للنشر، ١٩٩٠)، ص ٦٩.

(٧٣) **الوطن العربي** (٢٧ نيسان/ابريل ١٩٩٠)، ص ٢١.

(٧٤) مصطفى دحماني، «الأصولية في الجزائر: متى، كيف، لماذا؟» **دراسات عربية**، السنة ٥٨، العدد ٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١)، ص ١٤.

(٧٥) انظر: بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ٢٥١ ـ ٢٥٨، ومحمد العباسي، **السلطة والحركة الإسلامية في الجزائر** (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٩٨ ـ ١٠٠.

الذي يعتبره بعضهم «الأب الروحي» المحلي للحركة الإسلامية الجزائرية، فقد لعب دوراً كبيراً في مهاجمة الاشتراكية، وهو صاحب كتاب **المزدكية هي أصل الاشتراكية** الذي صدر في المغرب عام ١٩٧٤، ويقول فيه بأن الاشتراكية كفر، وأن كل فلاح يستثمر أرضاً مؤممة كافر، وأن الصلاة لا تجوز فوق أرض انتزعت من أصحابها خلافاً لأحكام القرآن. ويرى بعضهم أن هذا الكتاب، بالإضافة إلى كتابيه: **دفاعاً عن الإيمان الإسلامي، وسهام الإسلام**، هي دليل عمل الإسلاميين، وأدت إلى تحالف كبار ملاك الأراضي مع الإسلاميين(٧٦). وظهر أيضاً الشيخ أحمد سحنون. وجاء الميثاق الوطني لعام ١٩٧٦ كمحاولة لاحتواء هذه الاتجاهات الإسلامية المتنامية، وقدم النظام تنازلات عديدة استفادت منها المجموعات الإسلامية. ومع مجيء بن جديد تصاعد التيار الإسلامي نتيجة لسياساته التي اختلفت عن المرحلة السابقة، والتي سمحت بقدر من حرية التعبير. وحاول بن جديد من البداية كسب ود الإسلامويين، فقد سمح للخطباء باستخدام المساجد في الحديث، وقرر إذاعة الأذان في الراديو بعد أن كان ممنوعاً، وأعلن عن مشروع لإقامة جامعة إسلامية في قسنطينة، وكان يؤكد في خطبه وأحاديثه بأن الإسلام هو ديانة وعقيدة الجزائر(٧٧).

يرى بعض المؤرخين «أن العمل الدعوي المنظم بدأ مع تأسيس أول مسجد جامعي والممثل في مسجد الطلبة في جامعة الجزائر المركزية، في شهر أيلول/سبتمبر من سنة ١٩٦٨»(٧٨). هذا وقد أسس المسجد المفكر الإسلامي مالك بن نبي، وأشرف عليه عدد من أتباعه الذين انتشروا في ما بعد داخل التنظيمات الإسلاموية. ولكن يمكن أن نعتبر بداية الثمانينيات هي انطلاقة الحركات الإسلامية الحقيقية والقوية بسبب توجهات بن جديد ونجاح الثورة الإيرانية. وكانت أولى الجماعات التي تبلورت هي جماعة التبليغ والدعوة، وذلك عام ١٩٧٩. وشهد عام ١٩٨٢ مواجهات مع الطلاب اليساريين ومظاهرات للإسلاميين انتهت بإصدار نداء ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٢ والذي يعتبر المسودة الأولى للمشروع الإسلامي، ووقع عليه: عبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون وعباس مدني. وفي العام نفسه كون مصطفى بويعلي جماعة عرفت باسم «الحركة الجزائرية المسلحة»، وقام بمصادمات مع السلطة انتهت بمقتله في شباط/فبراير ١٩٨٧(٧٩). وتطورت الأحداث سريعاً بعد اندلاع المظاهرات في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٨، وانتهت هذه الفترة بتعديل الدستور والسماح بتعدد الأحزاب في صيف ١٩٨٩. وكان من الواضح أن الغلبة في الساحة السياسية كانت للتيارات الإسلامية مع اختلافاتها الظاهرية. ووجد الباحثون صعوبة في تصنيف هذه التيارات، فيقول أحد الباحثين: «يتكون المجال

(٧٦) العباسي، المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤.
(٧٨) دحماني، «الأصولية في الجزائر: متى، كيف، لماذا؟» ص ٥.
(٧٩) العباسي، المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١٢٠.

الإسلامي الجزائري من أربعة تيارات يصعب تمييزها عن بعضها، ما عدا إن أحلنا على زعامتها ويرجع ذلك إلى الغموض الذي يكتنف الحدود الفاصلة بينها: الجبهة الإسلامية للإنقاذ، والإرشاد (حماس)، السلفيون السحنونيون، تيار مالك بن نبي [. . .] إضافة لذلك هناك العديد من المجموعات الصغيرة المستقلة فضلاً عن التيارات الإسلامية الموجودة داخل الأحزاب القائمة، مما يزيد من تعقيد الصورة»[٨٠].

ومن بين أهم المجموعات:

١ ـ حماس.

٢ ـ الرابطة الإسلامية ـ سحنون.

٣ ـ الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

ثم هناك تيار مالك بن نبي يمثله حزب النهضة الجزائرية، والتيار الإسلامي للحركة الديمقراطية من أجل الجزائر (بن بلا)، والتيار الإسلامي لجبهة التحرير الوطني، والتكفير والهجرة، ومجموعة بويعلى، وجماعة التبليغ والدعوة، ثم حزب الله[٨١]. وفي السياق نفسه يقرر باحث آخر أن الحركات تتكون من ثلاث مجموعات كبرى، وهي: جماعات الدعوة السلمية، وجمعيات التبليغ والدعوة، والحركات ذات الصبغة السياسية الواضحة. ويقول بأن هناك تعايشاً بين مختلف هذه التيارات، بحيث يمكن للمناضلين أنفسهم إعلان انتمائهم إلى التيارات الثلاثة. ويرى بأن المجرة الإسلامية في الجزائر منذ مظاهرات تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٨ وحتى فرض الحصار في شباط/فبراير ١٩٩٢ تضمنت نحو اثنتي عشرة منظمة: جمعية الإرشاد في نهاية عام ١٩٨٨، وحركة المجتمع الإسلامي (حماس) بقيادة الشيخ محفوظ نحناح والتي أعلنت في آذار/مارس ١٩٩١، والجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS) بزعامة عباس مدني وعلي بلحاج وقد أسست في ١٨ شباط/فبراير ١٩٨٩ واعتُرف بها في أيلول/سبتمبر ١٩٨٩ وحظرت في شباط/فبراير ١٩٩٢، ورابطة الدعوة الإسلامية يقودها الشيخ أحمد سحنون في عام ١٩٨٩، وحزب الله في عام ١٩٩٠ بقيادة جمال الدين باردي. وأسس يوسف بن خده، رئيس حكومة ١٩٦١ المؤقتة، حركة الأمة في آذار/مارس ١٩٩٠، ويقود علي زغدود حزب التجمع العربي الإسلامي ــ أيلول/سبتمبر ١٩٩٠، ويقود الإمام عبد الله جاب الله جماعة النهضة الإسلامية ــ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠، ويرأس أحمد حماني جمعية العلماء ـ آذار/مارس ١٩٩١. وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ أعلن محفوظ نحناح عن إنشاء رابطة إسلامية موسعة تجمع بين منظمته والنهضة لجاب الله وحركة الجزائر المسلمة لمحمد أحمدين. وأخيراً هناك

(٨٠) محمد الطوزي، «الحركة الإسلامية الجزائرية،» **آفاق** (المغرب)، العددان ٥٣ ـ ٥٤ (آذار/مارس ١٩٩٣)، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٨١) المصدر نفسه.

جماعات الطلائع المقاتلة أو الأفغان، وهم في حركة التكفير والهجرة(٨٢).

ثانياً: نشاط حركات الإسلام السياسي في أقطار عربية أخرى

عرف كل الأقطار العربية ـ من دون استثناء ـ نشاطاً أو تشكلاً بطريقة أو أخرى لحركات الإسلام السياسي، بسبب التأثيرات الخارجية وأوضاع التطور الذاتي. فكل المنطقة قد تعرض إلى التحولات والتغييرات الاجتماعية ـ الاقتصادية، كما وصلت إليها رياح الرأسمالية الغربية ونتائجها المباشرة أو الجانبية ـ بدرجات مختلفة ـ ولكن لم يبق جزء منها منعزلاً عن التغلغل أو التبادل الخارجي. ويظل الإسلام السياسي أو الأصولية الإسلامية آلية دفاع واستجابة لمواجهة الواقع المتغير بالعودة إلى المعلوم، أي الماضي. وعلى رغم أن الكثير من الباحثين يرجع نشأة الأحزاب والتنظيمات الدينية العربية إلى علاقة ما بحركة الإخوان المسلمين المصرية أو يميل إلى الحديث عن تنظيم دولي يساعد في قيام هذه الحركات، إلا أن الظروف التاريخية المتشابهة ولدت حاجات سياسية ـ اجتماعية مثيلة واستوجبت تبادل الخبرات. ونعيد القول بأن الأزمة العامة، بالإضافة إلى التطور الذاتي لكل قطر يتعرض بدوره إلى أزمة خاصة، هي الأسباب الحاسمة في ظهور الحركات الإسلامية ـ السياسية القطرية.

١ ـ سوريا

تعرضت سوريا مثل مصر لظروف متقاربة، ولكن النتائج جاءت مختلفة، وكما يؤكد أحد مؤرخي المرحلة المعاصرة، «فبعد المد القومي الذي عرفه الوطن العربي في مطلع الستينيات، وسياسة بناء الدولة الوطنية المستقلة، والشروع في وضع مخططات تنموية تهدف إلى بناء اقتصاد وطني منيع، والحد من التبعية الاقتصادية، وبالتالي الصمود أمام الهيمنة السياسية للقوى الامبريالية يتدهور الوضع، ويتأزم بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، فتضعف الدولة الوطنية وتفشل المخططات الاقتصادية ويزداد الوضع الداخلي في الوطن العربي تأزماً، فتنفجر انتفاضات اجتماعية مهددة بأكثر من حرب أهلية، وتطفو على السطح تكتلات طائفية»(٨٣). فسوريا تختلف كثيراً عن مصر في انعدام التماسك والتجانس الإثني والاجتماعي ـ الاقتصادي، ووجود سلطة مركزية قديمة، كذلك الخضوع المباشر للإدارة العثمانية، مما جعل سوريا في حالة انقسامات وتفكك خلال الصراع البريطاني والفرنسي حول الامبراطورية العثمانية المنهارة. واتسمت العملية السياسية في سوريا، وبالذات من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٧٠ بقدر كبير من عدم الاستقرار

---

(٨٢) عبد الرحيم لمشيشي، «صعود الحركة الإسلامية الراديكالية كقوة في العالم العربي: العوامل المفسرة والرهانات السياسية،» آفاق، العددان ٥٣ ـ ٥٤ (آذار/مارس ١٩٩٣)، ص ٩٦ ـ ٩٩.

(٨٣) الحبيب الجنحاني، «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا،» ورقة قدّمت الى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ١٠٧.

والصراعات والانقلابات العسكرية، وانتهت الحقبة بسيطرة حزب البعث على حساب قوتين، أي الشيوعيين والناصريين المنافسين الأساسيين لحزب البعث. وبعد ذلك، اتجه البعثيون نحو الصراع مع حركة الإسلام السياسي في سوريا، خاصة وقد برز التناقض بين الفكرة القومية والفكرة الدينية، والذي يمكن إرجاعه إلى الدور العثماني في تشجيع تيار الجامعة الإسلامية بقيادة الأفغاني أولاً، ثم أبو الهدى الصيادي (١٨٥٠ ـ ١٩٠٩)، مقابل تيار قومي مثّله عبد الرحمن الكواكبي. وفي تصور حزب البعث السوري، فإن الوطن العربي سيظل ساحة صراع بين «الكواكبية» و«الصيادية». ويعتبر البنا وحركة الإخوان المسلمين استمراراً لأبي الهدى الصيادي، لأنهم يعملون على ضرب العقل العربي من خلال تشجيع الصوفية، بالإضافة إلى العمل على ضرب الهدف السياسي العربي من خلال مناهضة القومية العربية والدعوة إلى إقامة الأمة الإسلامية[٨٤].

بدأت الحركة الإسلامية في سوريا على شكل جمعيات إسلامية ركزت على الدعوة الإسلامية والتنظيم الاجتماعي والتوعية الدينية والإرشاد، أي لم تتدخل كثيراً في السياسة المباشرة. ومن أبرز الجمعيات: جمعية الغراء التي تأسست في بداية العشرينيات احتجاجاً على السياسة التعليمية الجديدة للإدارة الاستعمارية، لذلك أنشأت عدداً من المدارس، منها: جمعية الهداية الإسلامية التي تأسست عام ١٩٣٠/ ١٩٣١ وأقامت علاقة مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر إثر زيارة قام بها عضوان من الإخوان إلى كل من فلسطين وسوريا عام ١٩٣٥، وجمعية التمدن الإسلامي، وأسست في الفترة نفسها، هذا بالإضافة إلى جمعيات صغيرة أخرى ذات أهداف متشابهة تدور حول «الدفاع عن قيم المجتمع الإسلامي والوقوف أمام موجة التغربن الزاحفة»[٨٥]. لذلك تعاونت في ما بينها، ولم تتدخل في السياسة إلا في منتصف الأربعينيات، وذلك خلافاً لجماعة «الإخوان المسلمين» التي أسسها مصطفى السباعي عام ١٩٤٤، وأصبح مراقباً عاماً للجماعة بعد أن وحد التنظيمات التي كانت قائمة حينذاك، مثل دار الأرقم (حلب ١٩٣٥)، و«الشبان المسلمون» (دمشق)، وجمعية الرابطة (حمص)، و«الإخوان المسلمون» (حماة)[٨٦]. وفي عام

---

(٨٤) Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, pp. 109-112, and ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ص ١٦٢ ـ ١٦٣ والذي اعتمد أيضاً على: **الاخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود**، ٥ ج (دمشق: منشورات مكتب الارشاد، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٢٥ ـ ٥٤.

(٨٥) الجنحاني، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٨٦) ضريف، المصدر نفسه، ص ١٦٤. ويورد الجنحاني ظهور الاخوان المسلمين تحت أسماء أخرى مثل «شباب محمد» أو «الشبان المسلمون»، فقد أسس أبو سعود عبد السلام في حمص عام ١٩٣٤ جمعية الرابطة الدينية لشباب محمد، ثم تأسست جمعية الشبان المسلمين في حمص بالإضافة إلى «دار الأرقم» في حلب (الجنحاني، المصدر نفسه، ص ١١٦). مصطفى السباعي (١٩١٥ ـ ١٩٦٤) درس في الأزهر وتأثر بحسن البنا وشارك في النشاط السياسي وسجن أكثر من مرة في مصر وسوريا. عمل بالتدريس في سوريا ثم انتخب مراقباً عاماً لجمعية الاخوان المسلمين عام ١٩٤٥، ثم عمل أستاذاً في الجامعة السورية، وعميداً لكلية الشريعة عام ١٩٥٥. من أشهر كتبه **اشتراكية الإسلام**.

١٩٤٥ نشرت الجماعة برنامجها السياسي بعد أن انتقلت إلى دمشق، وشاركت في انتخابات عام ١٩٤٧ كممثلة وقائدة للحركات والجمعيات الإسلامية. ولكن انقلاب حسني الزعيم في عام ١٩٤٩ أوقف تطور سوريا المدني في مجال السياسة ليبدأ تدخل العسكر المستمر في توجيه السياسة. وفي البداية، أيدت جماعة الإخوان المسلمين حركة الجيش وتقدمت بمذكرة، وكانت تأمل في أن تحل مشاكل سوريا، ولكنها أصيبت بخيبة أمل وتعرضت لقمع العسكريين، ولم تعد إلى العمل السياسي العلني إلا بعد سقوط نظام الشيشكلي في آذار/مارس ١٩٥٤. وقد شاركت في انتخابات ١٩٥٧. وخلال فترة الوحدة تعرضت جماعة الإخوان المسلمين للاضطهاد، لذلك أيدت الانفصال في عام ١٩٦١. وعادت إلى العمل العلني في ذلك العام الذي اعتزل فيه مصطفى السباعي قيادة الجماعة وخلفه عصام العطار، وشاركت في الانتخابات، وأحرزت عشرة مقاعد، ومثلت في حكومة خالد العظم عام ١٩٦٢[(٨٧)].

استهل حزب البعث العربي ـ الذي استولى على السلطة في آذار/مارس ١٩٦٣ ـ عهده بمواجهة الإخوان المسلمين بنفيه زعيم الجماعة عصام العطار إلى الخارج. وواصل الإخوان المسلمون من جانبهم تحدي السلطة، وأعلن العصيان المدني في حماة عام ١٩٦٤، وتراجع العطار ـ الذي كان يعيش في ألمانيا ـ وأيد الرئيس الأسد، ولكن هزيمة ١٩٦٧ صعدت من مواقف جناح في الحركة بسبب خيبة الأمل وأدت إلى انشقاق مجموعة تؤمن بالكفاح المسلح أو الجهاد بقيادة مروان حديد من حماة، ونشطت المجموعة في الشمال. ويتحدث أحد الباحثين عن بروز جناحين: أحدهما معتدل ويضم الأسماء اللامعة من رواد حركة الإخوان المسلمين، ويعيش أغلبهم في السعودية وأقطار الخليج، ويميلون إلى العمل السياسي ورفض العنف؛ وجناح حديد الذي تبنى المعارضة المسلحة باسم الجهاد، ويعمل أعضاؤه في الداخل ويعتزون بأنهم قدموا آلاف الشهداء في سبيل «الثورة الإسلامية»، وضمن هذا الجناح جماعة «كتائب محمد» التي تزعمها مروان حديد وبعض عناصر حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه في حلب عبد الرحمن أبو غدة عام ١٩٦٣[(٨٨)]. ويبدو أن الغلبة صارت لقيادة مجموعة الجهاد ابتداءً من عام ١٩٧٦، واختير عدنان سعد الدين أحد قادة الشمال مراقباً عاماً، وقد ساعدت الظروف الداخلية، بالإضافة إلى الحرب الأهلية اللبنانية، في هذا التحول. وشهدت نهاية السبعينيات صدامات دموية بين السلطة والجهاديين، انتهت بهزيمة الأخيرين. ومن نتائج هذه الهزيمة تأسيس «الجبهة الإسلامية في سوريا» في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٠ وتكونت من تحالف ضم جماعة العطار وجماعة عدنان سعد الدين، أي الإخوان المسلمين، وبعض العلماء ورجال الدين، ومجموعات صغيرة من التنظيمات الإسلامية. وتم اختيار الشيخ محمد أبو النصر البيانوني من حلب أميناً عاماً للجبهة، مع وجود شخصيات مثل سعيد حوى منظر

---

(٨٧) الجنحاني، المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١٢٠، وضريف، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٨٨) الجنحاني، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الحركة في سوريا، وعدنان سعد الدين من حماة وصاحب العلاقات الوثيقة مع إخوان مصر. وظهر واضحاً في إعلان الجبهة وميثاقها الأثر الأيديولوجي للبنا ورشيد رضا والسباعي وقطب وحوى، ومع ذلك هناك اختلافات واضحة عن اخوان مصر بسبب ظروف سوريا[(٨٩)]. وقامت «الجبهة» بمواصلة عملها العسكري، كما اتضح في أحداث آب/أغسطس ١٩٨١، وتصاعد في عصيان حماة في شباط/فبراير ١٩٨٢. وضعفت الجبهة الإسلامية نتيجة الخسائر الفادحة خلال عامي ١٩٨١ و١٩٨٢، يضاف إلى ذلك خلافات القيادة بين الرافضين للتعاون مع قوى خارجية، مثل العراق والأردن وإيران، ويمثلهم عدنان عقلة، وبين المصالحين أو المساومين بزعامة عدنان سعد الدين والذين انضموا إلى «التحالف الوطني لتحرير سوريا» الذي يسانده الأردن والعراق، والذي يضم تحالفاً من ١٩ مجموعة معارضة للحكم. وقد أبعد عدنان عقلة عن حركة الاخوان لتستمر الانقسامات[(٩٠)].

٢ ـ الأردن وفلسطين

حين ننتقل إلى الأرن وفلسطين نجد أن الموقع كان له أثره الواضح في وجود وتفاعل تيارات سياسية وفكرية كانت سائدة وفعالة في المنطقة العربية. وبالنسبة إلى الأردن، اتسم الكيان السياسي منذ قيامه في مطلع العشرينيات بهشاشة واضحة استوجبت توازنات دقيقة وتحالفات سياسية وعشائرية تمكن هذا الكيان من الاستمرار من دون توترات. ولم يكن الدين مستبعداً، ولم يشهد الأردن عمليات تحديث فوقية تصطدم مع البناء القبلي التقليدي، لذلك لم تصطدم الحركة الإسلامية السياسية بالسلطة الأردنية في البدايات. وكما يكتب أحد الباحثين «لم يكن لإخوان الأردن تنظيم سري أو جناح عسكري، ولا كانت لهم به حاجة. فلا خصومة لهم مع حاكمين يعود نسبهم إلى آل بيت رسول الله ﷺ، ولا دورهم منازع في مجتمع قبلي تقليدي كالمجتمع الأردني»[(٩١)].

يرجع بعض الباحثين بداية تنظيم الإخوان في الأردن إلى العام ١٩٣٤ نتيجة لقاءات مع الإخوان المسلمين المصريين وزيارات قام بها بعض القادة الإخوان[(٩٢)]. ولكن البداية الحقيقية والرسمية كانت، بحسب ما نجد في صحيفة **الجزيرة** عدد ١٠٧٤، عام ١٩٤٥، ما يلي: «قرر مجلس الوزراء العالي في جلسته المنعقدة في تاريخ ٩ كانون الثاني السماح

---

(٨٩) Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, p. 117.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٩١) نيفين عبد المنعم مسعد، «جدلية الاستبعاد والمشاركة: مقارنة بين جبهة الانقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الاخوان المسلمين في الأردن،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤٥ (آذار/مارس ١٩٩١)، ص ٥٦، نقلاً عن: أمنون الكخن، «الاخوان المسلمون،» في: موسى زيد الكيلاني، محرر، **الحركات الإسلامية في الأردن** (عمّان: دار البشير، ١٩٩٠)، ص ١٠ ـ ١١.

(٩٢) **الوطن العربي** (١٤ نيسان/ابريل ١٩٨٩)، ص ٢٢.

للوجيه اسماعيل بك البلبيسي وإخوانه السادة عبد اللطيف ابو قورة، ابراهيم جاموس، راشد دروزة، قاسم الأمعري، وغيرهم، بتأسيس جمعية في شرق الأردن تدعى جمعية الإخوان المسلمين»[٩٣]. وكانت الجماعة على علاقة جيدة مع السلطة، فقد تم افتتاح المركز العام للإخوان المسلمين تحت رعاية الملك عبد الله، وفي مقابلة الملك لعبد الحكيم عابدين، أبدى إعجابه بالحركة وحاجة الأردن إلى جهود الإخوان واقترح تعيين عبد الحكيم عابدين وزيراً في الحكومة الأردنية، وأن ينعم عليه وعلى الشيخ البنا بالباشوية[٩٤]. استمرت العلاقة الجيدة بين الاخوان والملك حسين، وتعتبر علاقتهم بالنظام استراتيجية. فقد شاركوا في الوزارات والمجالس النيابية وساندوا الملك خلال أزماته في الخمسينيات، وتلاقت مصالحهم في محاربة القوميين واليساريين، وفي مواجهة المد الناصري والقومي في المنطقة. وحتى حينما ينشب خلاف حول أمور مثل تطبيق الشريعة أو علاقة النظام بالغرب، كذلك حالات التوتر القصوى كما حدث عام ١٩٥٥ حين اعتقل المراقب العام الجديد محمد عبد الرحمن (الذي انتخب في نهاية عام ١٩٥٣ بعد استقالة الحاج عبد اللطيف أبو قورة)، على رغم كل ذلك يبقى التحالف الاستراتيجي لأن «آليات التشابك بين مصالح الطرفين، وميراث التعاون المشترك في ما بينهما، سرعان ما كانا يقضيان بفض الاستثناء والعودة مجدداً إلى الأصل»[٩٥]. ولم تتعرض جماعة الإخوان المسلمين في الأردن للحل مثل بقية الأحزاب السياسية عام ١٩٥٧ لأنها استفادت من التسجيل بحسب قانون الجمعيات الخيرية والأندية، فقد تقدمت بطلب لرئاسة الوزراء عام ١٩٥٣ باعتبارها خاضعة لهذا القانون. واستمرت جماعة الإخوان المسلمين في علاقتها الطيبة حتى بعد انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، حيث حصلت على ٢٢ مقعداً من ٨٠ مقعداً، ويعمل الاسلامويون الآن ضمن إطار أوسع، هو جبهة العمل الإسلامي الذي يحتل «الإخوان المسلمون» فيه موقعاً رئيسياً.

من جانب آخر، نجد مجموعة إسلامية أخرى هي في تناقض وصراع مستمرين مع السلطة الأردنية، وهي «حزب التحرير الإسلامي» الذي أسسه الشيخ تقي الدين النبهاني في مدينة القدس عام ١٩٥٣. ومن البداية رفضت السلطة الترخيص لحزب التحرير الإسلامي على أساس أن الحزب يرغب في الوصول إلى السلطة عن طريق الدين، مما يتعارض والدستور، وحتى حين حاول المؤسسون الحصول على تصريح كجمعية رفض

---

(٩٣) عوني جدوع العبيدي، **جماعة الاخوان المسلمين في الأردن وفلسطين، ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠م: صفحات تاريخية** (عمان: العبيدي، ١٩٩١)، ص ٣٧.

(٩٤) محمود عبد الحليم، **الاخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل** (الاسكندرية: دار الدعوة، [١٩٧٩])، ج ١: ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤. أورده العبيدي في: المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٩٥) مسعد، «جدلية الاستبعاد والمشاركة: مقارنة بين جبهة الانقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الاخوان المسلمين في الأردن،» ص ٥٦.

طلبهم أيضاً باعتباره مجرد تحايل، ولكن الحزب عمل بصورة سرية، وبالذات في المناطق الريفية والقرى المعزولة. فكان الحزب يدعو إلى إقامة الخلافة الإسلامية وتكفير الدول الإسلامية التي لا تطبق الشريعة الإسلامية. وهذه المواقف المتطرفة كانت سبباً في القمع، وأجبر الشيخ النبهاني على مغادرة الأردن، وفي البداية استقر في دمشق، ثم نقل مركزه إلى بيروت حيث توفي هناك وخلفه الشيخ عبد القديم زلوم[٩٦]. وقد استطاع الحزب الانتشار في أغلب البلدان الإسلامية على رغم الملاحقة والتضييق.

أخذ تطور العمل السياسي الإسلامي في فلسطين مجرى مختلفاً نتيجة الاحتلال الصهيوني، فقد سادت الأفكار والتنظيمات القومية والوطنية واليسارية لفترة طويلة على رغم أن فلسطين حازت مبكراً على اهتمام الحركة الإسلامية. فقد كان صعود النظم القومية عائقاً أمام تطور الحركة الإسلامية السياسية، خاصة وقد جعلت هذه النظم قضية فلسطين مسألة استراتيجية وأعطتها الأولوية في خطابها وبرنامجها المعلنين، مع أن الإخوان المسلمين افتتحوا شعبتهم الأولى في القدس عام ١٩٤٦، كما أن وفود الإخوان المسلمين عرفت طريقها إلى فلسطين منذ ذلك الوقت وأسست جماعات في عدد من الأماكن، مثل يافا وغزة والرملة واللد ونابلس وخان يونس وبئر السبع والناصرة وعكا وسلوان، ويقال إن شعب الإخوان في فلسطين تجاوزت العشرين شعبة[٩٧]. واستمر قطاع غزة لفترة طويلة تحت تأثير كبير من الإخوان المسلمين المصريين، أما الضفة الغربية فقد تشابكت علاقاتها مع إخوان الأردن. وعندما تأسست منظمة «فتح» كان من قيادتها عناصر كثيرة ذات ميول وارتباطات بالإخوان المسلمين، مما قلل من الحاجة إلى قيام تنظيم إخواني فلسطيني مستقل. ولكن هذا الوضع اختلف بعد تراجع التيارات القومية وتمكن الصهيونية في المنطقة، ثم اندلاع الثورة الإيرانية. وكانت نتيجة هذا الوضع ظهور ما يسمى بالتنظيمات الجهادية. ويرى بعض المؤرخين أن «أسرة الجهاد» التي أسسها فريد أبو مخ بمعاونة عبد الله درويش، هي أولى هذه التنظيمات، وقد قام بأول عملياته عام ١٩٧٩، ولكن تم ضبطه في عام ١٩٨١. هناك أيضاً تنظيم «سرايا الجهاد الإسلامي» الذي أعلن عن نفسه بعد تنظيم عملية حائط المبكى في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٦. ولتنظيمات مثل حزب التحرير الإسلامي وجماعة التكفير والهجرة أفراد يعملون لصالحها. ولكن الساحة الفلسطينية تعرف في الوقت الراهن تنظيمين أساسيين هما: حركة الجهاد الإسلامي بقيادة فتحي الشقاقي[٩٨]، وحركة المقاومة الإسلامية (حماس) بزعامة الشيخ ياسين. وكلتاهما ظهرت في نهاية السبعينيات، وهما تمزجان بين الإسلام والوطنية، وتختاران العمل المسلح، أو كما تقول المادة ١٣ من ميثاق حماس: «تتعارض المبادرات وما يسمى بالحلول

---

(٩٦) ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ص ٢٢١.

(٩٧) العبيدي، **جماعة الاخوان المسلمين في الأردن وفلسطين، ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠م: صفحات تاريخية**، ص ٥٠، نقلاً عن: صلاح شادي، **صفحات من التاريخ**.

(٩٨) اغتيل مؤخراً، ويقود حركة الجهاد حالياً عبد الله رمضان. (المحرر).

السلمية والمؤتمرات الدولية لحل القضية الفلسطينية مع عقيدة حركة المقاومة الإسلامية، فالتفريط في أي جزء من فلسطين تفريط في جزء من الدين»[٩٩].

٣ ـ اليمن

لم تقتصر حركات الإسلام السياسي على مركز الأحداث في الشرق العربي ووادي النيل، ولكنها امتدت إلى الأطراف الجغرافية أو الفكرية. ويرجع هذا الانتشار إلى جهود حركة الإخوان المسلمين الأم في مصر، فقد عرفت اليمن الحلقات الاخوانية منذ منتصف الأربعينيات. ولكن اليمن بمجتمعها التقليدي القبلي المحافظ الذي عزلته الإمامة عن التحولات الاجتماعية ـ الثقافية والسياسية لم يعرف الأحزاب والتنظيمات ذات الطابع القومي المتجاوز للحدود إلا في فترة لاحقة. فحتى بعد قيام حركة الضباط عام ١٩٦٢ في شمال اليمن، لم تدخل البلاد تجربة التعددية الحزبية، ولكن الساحة اليمنية في عدن شهدت نشاطاً حزبياً وسياسياً واسعاً على رغم خضوع المنطقة لحكم البريطانيين، ولكن هذه التوجهات لم تتطور حتى مداها الذي يوصل إلى التعددية[١٠٠].

كان اليمن من الدول الأولى التي جذبت اهتمام حركة الإخوان المسلمين في مصر في عام ١٩٣٩ الذي تلا المؤتمر الخامس، حين أعلنت الحركة عالمية ايديولوجيتها الإسلامية. يقول الإمام البنا: «فالإسلام والحالة هذه لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية، ويعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة، ويعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده. وكذلك الإخوان المسلمون يقدسون هذه الوحدة ويؤمنون بهذه الجامعة»[١٠١]. وضمن هذه الاستراتيجيا الجديدة، استحوذت اليمن على اهتمام خاص من قبل البنا والإخوان. يرجع أحد الباحثين هذا الاهتمام إلى أسباب تاريخية تميزت بها اليمن، فهي بحكم موقعها الجغرافي البعيد عن مراكز الخلافة الإسلامية، جذبت التيارات الفكرية والسياسية المعارضة والجديدة. فاليمن ـ بحسب هذا الرأي ـ موقع آمن لممارسة النشاط، بل تمكنت بعض هذه التيارات من تحويل أفكارها إلى واقع عملي بتكوين دويلات تطبق هذه الأفكار[١٠٢]. ويضيف إلى هذا العامل التاريخي، عوامل أخرى خاصة باليمن خلال الأربعينيات، ذكرها الشخص المكلف بشؤون الحركة

---

(٩٩) انظر: ضريف، المصدر نفسه؛ فايز سارة، «الحركة الإسلامية في فلسطين: وحدة الايديولوجيا وانقسامات السياسة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٤ (حزيران/يونيو ١٩٨٩)، و Iyad Barghouti, «The Political Role of Islamists in Jordan and the Palestinian Occupied Territories,» (1993, mimeo).

(١٠٠) محمد عبد الملك المتوكل، «التجربة الديمقراطية في اليمن،» ورقة قدّمت إلى: مؤتمر إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي، القاهرة، ٢٩ شباط/فبراير ـ ٣ آذار/مارس ١٩٩٦، ص ١١.

(١٠١) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١٩٧.

(١٠٢) عبد الكريم قاسم سعيد، **الاخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥)، ص ١٠.

في اليمن، الفضيل الورتلاني (الجزائري الجنسية)، وهي أن اليمن (الشمال) البلد العربي الوحيد الذي لم يدخله الاستعمار ولم تدخله القيم الأوروبية المستوردة، كذلك انتشار الأمية والجهل، مما يعني أن العقل اليمني لم تفسده الحضارة المعاصرة[١٠٣].

وقد قوي تأثير الإخوان بعد منتصف الأربعينيات مع اشتداد المعارضة على الإمام يحيى حميد الدين، خاصة بعد انضمام نجله الأمير سيف الحق ابراهيم إلى حركة الأحرار المعارضة. وكانت أفكار المعارضة اليمنية الإصلاحية الدينية قريبة من فكر الإخوان المتأثر بفكر رجال الإصلاح، مثل محمد عبده والأفغاني ومحمد رشيد رضا[١٠٤]. ومن الجدير بالذكر، أن حركة الإخوان المسلمين أبقت على علاقاتها مع الإمام، في الوقت نفسه، من خلال نشاط غير مباشر أخذ طابعاً تجارياً، كمدخل أو غطاء لا يثير الشبهة[١٠٥]. وبدأت الحركة بنصح الإمام بتقديم بعض الإصلاحات في اليمن، ويرى بعض الباحثين أن «الميثاق الوطني المقدس» الوثيقة الأساسية لانقلاب حركة شباط/فبراير ١٩٤٨، احتوى على المقترحات التي أوصت بها حركة الاخوان، الإمام يحيى، ولكنه لم يهتم بها[١٠٦]. هذا وقد أيد الاخوان من دون تحفظ قيام الانقلاب يوم ١٨ شباط/فبراير ١٩٤٨ وتعيين عبد الله الوزير إماماً دستورياً. وقرر مكتب الإرشاد إيفاد بعثة إلى اليمن برئاسة المرشد العام، ولكن الشيخ البنا لم يسافر وغادر وفد برئاسة عبد الحكيم عابدين الذي كان خطيب الانقلاب في إذاعة صنعاء، وساعده في الخطب ووضع البرامج الإذاعية الإخوان المسلمون المصريون الذين يعملون في التدريس في صنعاء[١٠٧]. كان فشل الانقلاب كارثة على حركة الإخوان المسلمين في اليمن، وانقطعت صلاتهم التنظيمية. ولكن نشأت تنظيمات ذات طابع ديني أكثر منه سياسي - ديني، من بين هذه التنظيمات الجمعية الإسلامية الكبرى (عام ١٩٤٩)، كذلك تكونت في الخمسينيات في عدن، نوادٍ رياضية تحمل أسماء إسلامية مثل: نادي الاتحاد الاسلامي، ونادي الاتحاد المحمدي.

يرى بعض الباحثين أن عودة ظهور الإخوان المسلمين إلى تنظيم أنفسهم مرة أخرى، تبدأ عندما أسس محمد محمود الزبيري عام ١٩٦٥ حزب الله. ولكن هناك رأي آخر ينفي تأثر الزبيري وحزبه بالإخوان المسلمين المصريين، ويعتبره مستقلاً حتى على

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

(١٠٥) أحمد محمد الشامي، **رياح التغيير في اليمن** (جدة: المطبعة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٠٦. فقد منح الإمام إذناً للفضيل الورتلاني بتأسيس الشركة عام ١٩٤٧ حين جاء كمندوب لشركة تجارية يملكها الحاج محمد سالم، صديق الشيخ البنا، سميت «الشركة اليمانية للتجارة والصناعة والزراعة والنقل».

(١٠٦) سعيد، المصدر نفسه، ص ٣٨ - ٣٩.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٥؛ عباس السيسي، **في قافلة الاخوان المسلمين** (الاسكندرية: دار القبس، [د.ت.])، ج ١، ص ٢٢٦، ومحسن محمد، **من قتل حسن البنا**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٢٤٥ - ٢٤٧.

المستوى اليمني، أي بين الجمهوريين والملكيين. وعملياً لم يتشكل حزب الله كحزب حقيقي له برنامجه ولوائحه الداخلية، فقد اغتيل صاحب الدعوة بعد ثلاثة أشهر فقط من إطلاق الفكرة، مما لم يسمح له بتأسيس حزب[١٠٨].

ترجع حركات الإسلام السياسي في اليمن، مثل عدد من الحركات الإسلامية، إلى الفترة التي تلت حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧، ويعود تأسيس جماعة الإخوان المسلمين الحالية هناك كحزب سياسي إلى عام ١٩٧٠، أي عقب المصالحة بين الملكيين والاتجاه الجمهوري المحافظ، لذلك ظلت مرتبطة بوضع دستور ١٩٧٠، كما مثلت قوة مواجهة عند الحكومة ضد القوى اليسارية والقومية التي كونت الجبهة الوطنية وطرحت برنامج التطور السلمي الديمقراطي. كذلك سيطر الإخوان في اليمن على المعاهد العلمية التي مولتها العربية السعودية وعمل فيها معلمون من إخوان مصر والسودان وسوريا[١٠٩]. ومن أهم قيادات الإخوان المسلمين الشيخ عبد المجيد الزنداني وعبد الملك منصور وياسين عبد العزيز.

أخذ الإسلام السياسي في اليمن شكل جبهة أو تحالف بعد إعلان قيام دولة الوحدة في أيار/مايو ١٩٩٠. فقد ظهرت تنظيمات عديدة وصلت إلى ستة وأربعين حزباً معترفاً بها رسمياً، ومن بينها حزب التجمع اليمني للإصلاح ورئيسه عبد الله الأحمر شيخ مشائخ قبائل حاشد، ومن الواضح أن الحزب هو تحالف بين الإخوان المسلمين وبعض القوى القبلية. ويمثل عبد المجيد الزنداني الجماعات الدينية في التجمع وعبد الوهاب الانسي الأمين العام للتجمع، وهناك قوة ثالثة في التجمع تتكون من شريحة من التجار وأصحاب رؤوس الأموال، ويمثلهم محمد عبد الوهاب جباري عضو الهيئة العليا[١١٠]. ومثل أغلب حركات الإسلام السياسي، يفضل الإصلاحيون هذا الشكل الفضفاض على الضبط الحزبي الصارم. يجيب الزنداني عن مشاركة التيارات الدينية الأخرى بقوله: «نحن كما قلت لك نعتبر التجمع بمثابة مسجد، فهل تظن أن أحداً يقف أمام مسجد يمنع أي مصلٍ من الدخول حتى يخرج بطاقته. فنحن فتحنا الباب لكل من يريد [. . . .]، لم نتخلَّ عن فكرة الجامع وأخوتنا الشاملة لكل مسلم ولكل مؤمن، والحمد لله نحن في اليمن جميعاً مسلمون. إن قلت اليمن يعني الإسلام وإن قلت الإسلام يعني اليمن»[١١١]. ولكن مع ذلك وُجدت حركات إسلامية سياسية أخرى تلتقي حول الشعار العام الداعي إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.

---

(١٠٨) سعيد، المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٩.

(١١٠) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٣**، المشرف ورئيس التحرير السيد يسين (القاهرة: المركز، ١٩٩٤)، ص ٢٦٨.

(١١١) مقابلة في صحيفة: **القدس العربي**، ١٢/١٠/١٩٩٢، ص ٤.

يذكر المهتمون بالشأن اليمني أن هناك نحو ١١ تنظيماً يطرح النهج الإسلامي، ويمكن اعتبار برنامجها ترجمة مباشرة «للتيار الأصولي ـ القبلي الذي ينظر إلى الإسلام كأسلوب ومنهاج لممارسة العمل السياسي وتسيير شؤون الدولة»(١١٢). ومن هذه التنظيمات: حزب الحق، ويعتبر من أكبر الأحزاب الأصولية التي تأسست بعد الوحدة، وتتركز جماهيريته في محافظة صعدة، وقد حصل على مقعدين في انتخابات عام ١٩٩٣، وله مواقف متميزة من مواقف تيار الإخوان المسلمين، على سبيل المثال وقف مؤسسه أحمد الشامي مع الرأي القائل بإسلامية دستور دولة الوحدة الذي رفضه الإخوان المسلمون بدعوى عدم تطابقه مع الشريعة(١١٣). ويرى بعضهم أن حزب الحق أقرب إلى إيران، بينما تجمع الإصلاح أقرب إلى العربية السعودية. هناك أيضاً حزب العمل الإسلامي الذي أسسه ابراهيم بن محمد الوزير، وللحزب صحيفة باسم **البلاغ**. ومن التنظيمات الإسلامية «اتحاد القوى الشعبية» الذي تأسس منذ مطلع الستينيات، وصدر بيانه الأول في ١١ تموز/يوليو ١٩٦٢. وساهم بعد الثورة في تكوين القوة الثالثة التي تدعو إلى قيام دولة إسلامية في اليمن ليست جمهورية ولا ملكية. ولكنه الآن يعرض نفسه كحزب إسلامي يهدف إلى تحقيق دولة القرآن من حيث تطبيق أحكام كتاب الله وسنة رسوله(١١٤).

٤ ـ المغرب

نجد في الطرف الغربي للوطن العربي تطوراً مختلفاً لحركات الإسلام السياسي، ويتميز بضعفه، ويرجع ضعف التيار الأصولي عموماً إلى تبني السلطة السياسية، ممثلة في شخص الملك، حكم الإسلام في الشؤون السياسية والإدارة. كما أن الملك ينتسب إلى الأشراف ويلقب بأمير المؤمنين ويركز في يديه السلطتين الزمنية والروحية مع تفويض البرلمان والحكومة، وذلك ابتداء من عام ١٩٦١. وقد استطاع الملك التحكم في الحقل الديني وكسب شرعية دينية، وذلك من خلال آلية سياسية تمثلت في إضعاف العلماء التقليديين وإقصائهم من المجال السياسي عن طريق شن حملة سلفية تدين تقاعسهم في مواجهة المستعمرين، كما تم إدماج العلماء في السلك الوظيفي أو منحهم وظائف استشارية في القصر تبعدهم عن الأحزاب(١١٥). ومن ناحية أخرى، حافظ الملك على تعدد الحركات الدينية، وبالذات ضمن الإسلام الشعبي، أي الطرق الصوفية التي تم تدجينها كجزء من السلطة السياسية. وبسبب هذه الوضعية السياسية الخاصة، اختلف سير

(١١٢) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(١١٣) سعيد، **الاخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن**، ص ٩٧.

(١١٤) عبد المولى سعيد مفلس، «اتحاد القوى الشعبية اليمنية: رؤية تاريخية وفكرية،» في: سعيد، المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١١٥) محمد الطوزي، «الإسلام والدولة في المغرب العربي: المغرب، الجزائر، تونس،» **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**، السنة ٤، العددان ١٣ ـ ١٤ (١٩٩١ ـ ١٩٩٢)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

التطور، كما اختلفت الأشكال. ففي مرحلة أولى اتسمت الحركات الأصولية باللامبالاة السياسية، بل شجع النظام قيام جماعات منظمة. وقد أورد الطوزي في بداية الثمانينيات ثلاثاً وعشرين جمعية دينية لا تخلو من طابع سياسي، بعضها فردي، أي امتداد لتقليد مصلح ديني[١١٦]. وفي مرحلة تالية، بعد أحداث عام ١٩٨٤، نشط بعض المجموعات، ولكنه أجبر على العمل السري والاختباء خلف واجهات ثقافية[١١٧]. وعلى ضوء ما تقدم يقسم بعض الباحثين الجماعات الإسلامية في المغرب إلى ثلاث فئات[١١٨]:

أ ـ الجماعات ذات الهدف الديني البحت، وهي ما سمي جماعات الدعوة الإسلامية، ومثالها: جماعة التبليغ والدعوة، وهي ذات أصل باكستاني، وقد ركزت نشاطها على التربية وليس السياسة.

ب ـ الجماعات التي ترتبط ببعض الأنظمة العربية المحافظة ارتباطاً وثيقاً.

ج ـ الجماعات التي تأثرت بفكر الاخوان المسلمين في مصر، وتكونت من المثقفين، إلا أنها لا تتمتع بدعم الجماعات الراديكالية، وتسمى السلفية الجديدة وتهدف إلى استخدام الإسلام كوسيلة من وسائل الحركة ضد النظام السياسي.

يتساءل بورغا: هل هذه الكثرة مؤشر على التنوع، أم وسيلة إلى التفتيت؟ ويرى أن من نتائج هذا التفتيت في بداية الأمر، ظهور جمعية الشبيبة الإسلامية تحت زعامة عبد الكريم مطيع عام ١٩٧٠. وقدمت المنظمة وثائقها عام ١٩٧٢ إلى الجهات المختصة وحصلت على ترخيص بممارسة نشاطها بصورة علنية وشرعية[١١٩]. ولهذا الاعتراف أسبابه، فقد تكونت من المدرسين والطلاب لمحاربة تنظيمات اليسار والفكر الماركسي، حيث كانت في الستينيات في قمة صعودها. ولكن اتهمت الجمعية بالعنف، خاصة حين ظهرت أسماء بعض أعضائها في جريمة اغتيال عمر بن جلون. وعلى رغم نفي الحركة وإدانتها العنف، إلا أن التحقيقات أوردت اسم أمير الجماعة مطيع الذي فر إلى الخارج، وبالتالي تعرضت الحركة إلى انقسامات وانشقاقات[١٢٠]. وكانت الجمعية في الأصل تضم

---

(١١٦) بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ٣١٧.

(١١٧) الطوزي، المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١١٨) هدى ميتكيس، «الشرعية والمعارضة الدينية: دراسة حالة كل من المغرب ومصر،» في: مصطفى كامل السيد، محرر، **التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي**، تأليف مجموعة من الباحثين (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٩)، ص ٥٠٠.

(١١٩) فايز سارة، **دراسات في الإسلام السياسي** (دمشق: دار مشرق ـ مغرب، ١٩٩٤)، ص ٤١. ويلاحظ الاختلاف حول التاريخ حيث يذكر سارة أنها أسست عام ١٩٦٩ كجمعية دينية، ويذكر الطوزي عام ١٩٧٣ ويذكر بورجا عام ١٩٧٠.

(١٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١؛ الطوزي، «الإسلام والدولة في المغرب العربي: المغرب، الجزائر، تونس،» ص ٤٠، وبورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ٣١٨.

عناصر متطرفة واهتمت بالتدريب العسكري. وكانت كتب سيد قطب، وبالذات منها **معالم في الطريق** و**في ظلال القرآن** الكتابين المذهبين، حيث يُحفظان عن ظهر قلب ويعلق عليهما من أعضاء الجماعة(١٢١). وفي نهاية السبعينيات، أخذت الحركة منحى جديداً اقترب من طروحات الثورة الإيرانية ومواقفها، ونادت بإسقاط السلطة. وقد أصدرت صحيفة **المجاهد** في الخارج، وكانت توزع سرياً، وعلى نطاق محدود في المغرب، وبالذات في مدينة الدار البيضاء التي تعتبر أهم مراكز نفوذ الشبيبة الإسلامية(١٢٢).

تسببت ظروف السرية وغياب القيادات في مزيد من التفتيت، لذلك قامت مجموعة جديدة اتخذت اسم «الجماعة الإسلامية». وقبلت بها السلطات الرسمية ضمنياً على رغم أنها لم تعترف بنشاطها رسمياً. وأصدرت المجموعة جريدة **الإصلاح** تحت إشراف عبد الله بن كيران. وهناك أيضاً مجموعتان مرتبطتان بهذا التيار تقومان بإصدار مجلتين: **الفرقان** و**الهدي** في مدينة فاس(١٢٣). وفي عام ١٩٩٢ بدلت الجماعة الإسلامية اسمها لتصبح «حركة الإصلاح والتجديد» وليعلن زعيمها بن كيران أن حركته علمية وتقبل الحكم الملكي، ويرى أن العدو الحقيقي لحركة الإصلاح هو العلمانية، ويتشكك في التوصل إلى حل وسط بين التقاليد الإسلامية ونظام الحكم الحديث، ويطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية. ويقول إن للديمقراطية حدوداً، وعلى الساسة كافة في جميع الأحزاب أن يقبلوا سيادة الشريعة الإسلامية(١٢٤). وتنشط الحركة وسط الطلاب الذين كونوا تنظيمهم الخاص تحت اسم «الطلبة التجديديون». وللحركة صحيفة تسمى **الراية** تصدر نصف شهرية.

يشير بورغا إلى أن الخطاب الذي وجهه عبد السلام ياسين إلى الملك، وأعطاه عنوان «الإسلام أو الطوفان» هو التعبير الأول للتيار الإسلامي، وذلك في عام ١٩٧٤. وقد تسبب هذا الخطاب في دخول ياسين الموظف في وزارة التربية والتعليم، إلى مستشفى الأمراض العقلية لمدة ثلاث سنوات(١٢٥). ويؤرخ سارة لنشاط ياسين من خلال تشكيل «جماعة العدل والإحسان» بزعامته في مدينة سلا المغربية عام ١٩٧٤، والتي تطورت إلى جماعة تربوية ـ سياسية، وعبرت عن أفكارها في مجلة **الجماعة** التي أصدرها الشيخ ياسين(١٢٦). ويتميز ياسين بقدراته العالية في الكتابة والتأليف، فقد صدر له من الكتب: **الإسلام بين الدعوة والدولة**، و**الإسلام غداً** و**المنهج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً**،

---

(١٢١) الطوزي، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٢٢) سارة، المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٢٣) بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(١٢٤) **القدس العربي**، ١٧/ ٣/ ١٩٩٢.

(١٢٥) بورجا، المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(١٢٦) سارة، **دراسات في الإسلام السياسي**، ص ٤٤.

والإسلام وتحدي الماركسية اللينينية، **ومقدمات في المنهاج**، **والإسلام والقومية العلمانية**، **ونظرات في الفقه والتاريخ**، وله كتابان باللغة الفرنسية[١٢٧]. ومن ناحية تنظيمية، حاولت الحكومة مساومته بمنحه الشرعية بحسب شروط السلطة، ولكن ياسين رفض العروض. ويبين هذا الموقف الاعتبار الذي تضعه الحكومة في تنظيم الجماعة التي تنتشر بين الطلاب والشباب وفي المدن المختلفة. وفي عام ١٩٩١، ساهمت الجماعة بأعداد غفيرة في التظاهرة التي أيدت موقف العراق في حرب الخليج الثانية. وقد رفعت المصاحف من قبل أنصار الجماعة أثناء التظاهرة، على طريقة «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» في الجزائر[١٢٨].

٥ ـ لبنان

عرف لبنان مثل غيره من الأقطار العربية دخول الحركتين الأكثر انتشاراً وديناميةً، أي الإخوان المسلمين والذين أخذوا اسم «الجماعة الإسلامية» منذ عام ١٩٦٤. ولكن حركة الإخوان المسلمين في لبنان كانت متواضعة على رغم اعتماد التنظيم ككل على مطابع ودور نشر لبنان في نشر كتب البنا وقطب وعودة وغيرهم[١٢٩]. والحركة الثانية هي حزب التحرير الذي ظل محدوداً في تأثيره وشعبيته. وأخيراً ساهمت ظروف الحرب الأهلية بعد عام ١٩٧٥ في ظهور تيارات دينية ـ سياسية، وكوّن بعضها تنظيماته العسكرية وميليشياته. ومن الملاحظ أن الحركتين الأقدم، أي الجماعة الإسلامية وحزب التحرير لم يشاركا عسكرياً، وبحسب قول أحد الباحثين، «لم يحملا السلاح في المعارك الداخلية اللبنانية لقناعة ثابتة بعدم جدوى هذا العمل المسلح، لأن رؤيتهما النظرية للصراع تعتبر القتال خارج الدعوة الشرعية المسموح فيها بالقتال، وهو القتال لإقامة الحكم الإسلامي، وهو الخلافة»[١٣٠]. ولكن ظهرت مجموعات صغيرة عديدة ضمت مقاتلين دينيين وكونت تنظيمات مثل: «جند الله» و«شباب محمد» و«الجماعة الإسلامية»[١٣١]. ثم ظهرت «حركة التوحيد الإسلامية» التي ضمت عدداً من التجمعات الإسلامية، من أهمها حركة لبنان العربي، المقاومة الشعبية، وجند الله، ولكن ظلت محصورة في مدينة طرابلس. وبرز قائدها الشيخ سعيد شعبان خلال الحرب الأهلية الذي

---

(١٢٧) حيدر ابراهيم علي، «الحداثة المعكوسة في الفكر الاسلاموي: نموذج الترابي والغنوشي وعبد السلام ياسين،» **قضايا فكرية**، الكتابان ١٥ ـ ١٦ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ١٩٩٥)، ص ٢٧٥.

(١٢٨) سارة، المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٢٩) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(١٣٠) حسن صبرا، «عن الصحوة الإسلامية في لبنان،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(١٣١) سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

كان يدعو إلى تأسيس حكومة إسلامية تطبق الشريعة، وبالتالي تحل مشكلات لبنان. كذلك ظهرت شخصيات أخرى مثل الشيخ كنعان ناجي (من جند الله) وخليل عكاوي الذي اغتيل عام ١٩٨٦.

انعكس التقسيم الطائفي والمذهبي في لبنان على الحركات الإسلامية، حيث بقي الفاصل بين الشيعة والسنة قائماً إلى حد كبير في تحديد عضوية كل حركة ورؤيتها وبرامجها السياسية وطرق العمل السياسي. فالتنظيمات التي ذكرت سابقاً، هي في الأساس سنية، أما القسم الشيعي، فقد ضم حركة «أمل» وحزب الله. ويرى حسن صبرا أن الفرق بينهما يكمن في الموقف من الكيان اللبناني، فحركة «أمل» تدعو إلى التمسك به باعتبار لبنان وطناً نهائياً للشيعة، بينما يدعو حزب الله إلى إقامة الحكم الإسلامي[١٣٢]. ويظهر في أدبيات حزب الله رفضه للدول والكيانات، ومن بينها لبنان، الذي يعتبره أحد قادة الحزب مجرد دائرة جغرافية أو كيان بناه الاستعمار لكي يخدم سياسته في مواجهة المسلمين. والحل في المشروع الإسلامي الذي يجعل من المنطقة أمة تتبنى الإسلام كاملاً، وقد بدأ المشروع بانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وسينتهي بقيام دولة الإسلام الكبرى[١٣٣]. ويلاحظ ارتباط حركة «أمل» بسوريا بسبب رؤية الموقف الوطني والقومي للحركة، بينما رباط «حزب الله» مع إيران هو رباط أممي إسلامي يطرح «إقامة حكم إسلامي يعتبر مركزه الفقهي والشرعي ثم السياسي في طهران»[١٣٤]. ومن الجدير بالذكر أن التيار الديني في حركة «أمل» انفصل ليكون «أمل الإسلامية» بقيادة حسين الموسوي، وتعتبر نفسها جزءاً من حزب الله.

أخذ تطور «أمل» و«حزب الله» اتجاهين مختلفين تماماً. فقد تحول «حزب الله»، كما يقول صبرا، «من تيار إسلامي» بدأ هكذا مع التأثير الإيراني الأول في بداية الثورة وإقامة الجمهورية الإسلامية في طهران، إلى حزب له برنامجه وأعضاؤه وهيكليته التنظيمية ودستوره الحزبي، فتراجع من الحالة إلى الحزب، ومن التيار إلى العمل الحزبي[١٣٥]. أما حركة «أمل» فلم تستطع أن تتحول إلى حزب، ويقول صبرا إن «الجمهور» الشيعي الذي يحيط بها لا يهضم بسهولة فكرة الحزب والتنظيم، وإن كان أميل إلى فكرة التجمعات القروية والمناطقية، التي تجد نفسها قادرة على إنزال عشرات الألوف من الناس إلى الشارع في مناسباتها، أو على إنزال آلاف المسلحين إلى المعركة في مواجهاتها، ولكن يستحيل عليها أن تضبط عناصرها للاجتماع الأسبوعي الملتزم[١٣٦]. وقد شارك حزب الله في

(١٣٢) صبرا، المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(١٣٣) **الحركات الإسلامية في لبنان** (بيروت: [د.ن.، د.ت.])، ص ١٥٠، أورده: سلامة، المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
(١٣٤) صبرا، المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

انتخابات عام ١٩٩٢ وفاز بـ ٨ مقاعد، كذلك أحرزت الجماعة الإسلامية ٣ مقاعد، وأحرزت جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) مقعداً واحداً.

٦ ـ العراق

يتركز الحديث عن الحركة الإسلامية العراقية الشيعية، إذ يرجع بعض الباحثين بداياتها إلى ثورة العشرين، فقد كانت لديها إمكانيات أفضل للانتشار والتطور. فهي قوة سياسية أساسية في المجتمع العراقي المتعدد إثنياً ودينياً. ويقرر عبد الجبار في تحليل القوى التي واجهت حزب البعث: «أخيراً هناك الحركة السياسية الإسلامية الشيعية، والمؤسسات الدينية الشيعية (الحوزات العلمية) المستقلة تاريخياً عن الدولة بما تتمتع به من مصادر تمويل خاصة (الخمس)، ومؤسسات (مدارس علمية، حسينيات)، وشبكات وكلاء وأتباع، تتمتع بنفوذ روحي واسع وسط جمهرة الشيعة، وهو نفوذ يمكن أن يتحول من طابعه الروحي/المتسامي الصرف ليكتسب طابعاً سياسياً حاداً، إذا ما توفرت ظروف مواتية تنقله من الحالة اللاسياسية إلى الانخراط السياسي»[١٣٧]. ولكن الحركة الإسلامية الشيعية كانت خامدة في فترات معينة بسبب السياسات التمييزية التي استبعدت الشيعة عن مواقع التأثير، ولكنها نشطت بعد عام ١٩٥٨، حين حاول التيار الإسلامي تأطير نفسه في مواجهة الشيوعيين الذين حاولوا الاستحواذ على الجماهير[١٣٨]. فقد شهدت تلك الفترة تكوين أحزاب سياسية، وإن الانقلاب على عبد الكريم قاسم عام ١٩٦٣ قطع الطريق أمام إمكانية أي تطور تعددي، وكان لحكم حزب البعث أثره السلبي البالغ في وضعية الشيعة السياسية[١٣٩]. وتطلع الشيعة إلى مساندة إيران، لذلك لم تتوقف المقاومة بأشكالها المختلفة، ومنها قيام تنظيمات سياسية ذات علاقة بإيران.

من أهم الأحزاب التي ظهرت كتعبير عن الوجود والطموحات الشيعية، حزب الدعوة الإسلامية الذي أسسه محمد باقر الصدر عام ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩، وضم قاعدة جماهيرية كبيرة وقادة رجال الدين المتأثرين باجتهادات الصدر، وهو الذي كتب: **فلسفتنا** و**اقتصادنا**، وكانت قواعده في بغداد والمدن المقدسة والجنوب، وتنتمي عضويته في غالبها إلى الفئات الوسطى والدنيا. ولم يلجأ الحزب إلى المواجهة العنيفة إلا بعد صعود حزب البعث في عام ١٩٦٨. فقد عارض حزب الدعوة سياسات البعث غير الدينية، واستغل بعض المناسبات الشيعية في التظاهر والاحتجاج، كما حدث عام ١٩٧٤ وعام ١٩٧٧، حين اشتبك أعضاؤه مع أجهزة الأمن. ونشط الحزب بعد قيام الثورة الإيرانية، وأصبح

---

(١٣٧) فالح عبد الجبار، **الدولة، المجتمع والتحول الديمقراطي في العراق** (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٥)، ص ١٤٠.

(١٣٨) عبد الحسين شعبان، «الدولة العراقية وظاهرة العزل السياسي،» **الحياة**، ٣/٦/١٩٩٦، ص ١٨.

(١٣٩) Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, p. 128.

يمثل تهديداً حقيقياً لحكم البعث.

وهناك أحزاب إسلامية أخرى، منها:

١ ـ حزب الدعوة.

٢ ـ المجلس الأعلى للثورة الإسلامية.

٣ ـ منظمة العمل الإسلامي.

٤ ـ تنظيمات صغيرة عديدة[١٤٠].

أما التنظيمات غير الشيعية، فهي بالأساس جماعة الاخوان المسلمين، وحزب التحرير، إلا أن هذه الأحزاب تعرضت لانقسامات عدة وخرجت منها تشكيلات جديدة، مثل الكتلة الإسلامية، والحزب الإسلامي... الخ.

تحتل الحركة الإسلامية في مجملها موقعاً رئيسياً في هياكل المعارضة العراقية، إذ تبرز شخصيات مثل السيد محمد باقر الحكيم رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق[١٤١].

٧ ـ الكويت

التفّ التيار الإسلامي السياسي حول ظروف الكويت التي لم تكن تسمح بقيام أحزاب أو تكتلات سياسية، بإنشائه جمعية إسلامية باسم جمعية الإصلاح الاجتماعي التي أشهرت في الجريدة الرسمية بتاريخ ١٩٦٣/٨/٤. فقد قامت الجمعية مع استقلال الكويت، ويقول أحد رؤسائها: «برزت الحاجة لقيام كيان إسلامي شعبي يدعو إلى الخير ويسهم في الحفاظ على عقيدة المجتمع الكويتي وقيمه وتقاليده الإسلامية [...] إلا أن الكويت شهدت قبل هذا التاريخ جهوداً كبيرة وأنشطة إسلامية كثيرة في مجال الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... قامت بها جمعية الإرشاد الإسلامية [...] ونحن نعتبر جمعيتنا هذه امتداداً طبيعياً وتاريخياً لها»[١٤٢]. وتعددت نشاطات الجمعية حيث شملت إصدار الكتب والنشرات، ومجلة **المجتمع** ومراكز لتحفيظ القرآن، ومراكز للشباب، ثم شكلت لجان الزكاة، واهتمت بالعمل الخيري، وأسست لجنة العالم الإسلامي عام ١٩٨٣، ولجنة الدعوة الإسلامية عام ١٩٨٤.

---

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(١٤١) عبد الجبار، **الدولة، المجتمع والتحول الديمقراطي في العراق**، ص ١٧٧.

(١٤٢) انظر كلمة رئيس جمعية الاصلاح الاجتماعي، عبد الله العلي المطوع، بمناسبة الاحتفال باليوبيل الفضي للجمعية، في مجلة: **المجتمع** (الكويت) (١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨)، ص ١٨.

كان للغزو العراقي في آب/أغسطس ١٩٩٠، ثم تحرير الكويت بواسطة قوات التحالف في مطلع عام ١٩٩١، تأثيره العميق والواضح في التطور السياسي في الكويت، وبالذات في ظهور مجموعات إسلامية عديدة جاءت كردود فعل لتلك النكبة التي أصابت الكويت. ومن أهم التنظيمات التي تكونت: «الحركة الدستورية الإسلامية» التي تشكلت أثناء الاحتلال العراقي. وأعلنت الحركة رسمياً يوم ٣٠ آذار/مارس ١٩٩١ وأصبح الشيخ جاسم مهلهل الياسين الأمين العام للحركة، وهي تعمل ـ بحسب بيانها التأسيسي ـ «على غرس الإسلام في كافة جوانب الحياة والمحافظة على الدستور والنهوض به إلى الحد الأمثل من التطبيق، لتوطيد أركان العدل في البلاد وتطوير النظام السياسي وإعادة بناء الإنسان الكويتي وفقاً لهويته الإسلامية المتميزة وانتمائه العربي الأصيل». وقد رفعت الحركة أثناء الانتخابات شعار «الإسلام ـ للأمن والبناء»، وتؤكد الحركة عدم صلاتها بتنظيمات دولية، وتقصد بذلك التنظيم الدولي للإخوان المسلمين. ويرجع ذلك إلى موقف الإخوان المسلمين من احتلال الكويت[١٤٣].

أما التنظيم الإسلامي الآخر فهو التجمع الإسلامي الشعبي الذي يمثل الجماعة السلفية في الكويت التي شاركت في برلمان ١٩٨٥. وقد قامت الجماعة بدور بارز في أثناء الاحتلال، حيث أدارت الجمعيات التعاونية ووزعت المؤن والأموال على الكويتيين واتخذت مسمى «اللجان الشعبية». ويستهل التجمع برنامجه بتطبيق الشريعة، ويطالب بتعديل المادة الثانية من الدستور لتصبح الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، كذلك تعديل جميع التشريعات القائمة المخالفة لشريعة السماء، وفق برنامج مدروس، ويرفض استخدام العنف في مواجهة السلطة السياسية، وذلك استناداً إلى مبدأ إسلامي لا يبيح الخروج أو حمل السلاح ضد الحاكم خشية الفتنة[١٤٤]. أما التنظيم الثالث فهو «الائتلاف الإسلامي الوطني» الذي يضم الشيعة بوجه عام. وكانت الجمعية الاجتماعية الثقافية التي تأسست سنة ١٩٦٣ هي الإطار الذي يضم هذه المجموعة. وأبرز الشيعة نشاطهم السياسي بعد برلمان ١٩٨١ حين أوصلوا ثلاثة مرشحين إلى المجلس، وصار لهم وجود سياسي علني وشعبي تأكد أثناء الاحتلال الذي يرى قادة التنظيم أنه أزال الشكوك بين الشيعة والسنة. وبالفعل نلاحظ أن التشكيل الوزاري في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٢ ضم اثنين من الشيعة[١٤٥].

---

(١٤٣) فلاح المديرس، «التجمعات السياسية الكويتية (مرحلة ما بعد التحرير)،» **السياسة الدولية** (القاهرة)، السنة ٢٩، العدد ١١٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٣)، ص ٦٠.

(١٤٤) مقابلة مع أحمد باقر، أحد قادة التجمع الإسلامي الشعبي، في أيار/مايو ١٩٩٢، وردت في: المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٥.

٨ ـ الخليج العربي والعربية السعودية

يمثل التطور السياسي المحافظ والبطيء في هذه المنطقة عقبة أساسية في سبيل قيام حركات للإسلام السياسي. فدول المنطقة تزعم شرعية دينية، ولا تحتاج إلى من يطالب بتطبيق الشريعة مثلاً، باعتبار أن نظام الحكم القائم يمثل هذا التوجه. لذلك تعمل عناصر الإخوان المسلمين وغيرهم من الإسلاميين الحركيين ضمن جمعيات النفع العام أو منظمات الدعوة والإغاثة، بالإضافة إلى نشاطهم في المجالات الثقافية والتربوية، وفي وسائل الإعلام. ولكن مع الاتجاهات الداعية إلى المشاركة الشعبية واحترام حقوق الإنسان، أو على الأقل المطالبة بتداول السلطة، لا بد من أن تتأثر هذه الأقطار والمجتمعات لتصبح أكثر اهتماماً بالسياسة والعمل السياسي. ويلاحظ في الفترة الأخيرة أن أغلب الحكومات في المنطقة بادرت الى إنشاء مجالس للشورى بالتعيين كخطوة لتطويق أية دعوات أكثر طموحاً وجذرية.

وتعتبر العربية السعودية هي الدولة الأكبر والأكثر عرضة للتحديات والتحولات بحكم الدور الذي تريد أن تلعبه في المنطقة، إذ يفرض عليها ذلك قدراً من التحديث والانفتاح، فعلى سبيل المثال تكوين جيش قوي لا بد من أن يقود إلى احتكاك بالغرب. فالحركات الإسلامية في العربية السعودية أكثر أصولية من النظام، فحركة جهيمان بن سيف العتيبي الذي استولى على المسجد الحرام في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩ انتقدت عدم الالتزام الكامل بالشريعة. أما التيار الآخر، فهو شيعي ويتركز في المنطقة الشرقية، ويتعرض لتأثيرات الثورة الإيرانية الخمينية. ويذكر ديكمجيان تنظيمات مثل حزب تحرير الجزيرة، والإخوان، وجماعة المسجد، وجماعة الدعوة، ومنظمة الثورة في شبه الجزيرة العربية[١٤٦].

ظهرت في الفترة الأخيرة جماعات ضغط في العربية السعودية، مثل «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية» التي كونتها مجموعة من المثقفين السعوديين، على رأسهم محمد المسعري، الأستاذ في جامعة الملك سعود، وذلك في آذار/مارس ١٩٩٣. وقد جاء في إعلان تأسيسها: «فقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة على وجوب حفظ كرامة الإنسان وحقوقه الشرعية، كما فرضت الشريعة على المسلمين نصر المظلوم ورفع الظلم [...] ولما كان أهل العلم وطلبته أولى الناس بالقيام بفرائض الدين، فإننا نعلن في هذا البيان استعدادنا للمساهمة في كل ما من شأنه رفع الظلم ونصر المظلوم والدفاع عن الحقوق التي فرضتها الشريعة للإنسان، جاهدين أن نتحرى الوسائل الشرعية وأن نلتزم هدي الكتاب والسنة»[١٤٧]. وكان رد السلطة سريعاً عبر عنه بيان «هيئة كبار العلماء» بقوله: «... عدم شرعية قيام هذه اللجنة وعدم مبرر لإقرارها لأن المملكة العربية

(١٤٦) Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, pp. 187-189.

(١٤٧) **الجزيرة العربية** (لندن)، السنة ٣، العدد ٢٩ (حزيران/يونيو ١٩٩٣)، ص ٦.

السعودية بحمد الله تحكّم شرع الله والمحاكم الشرعية منتشرة في جميع أرجائها ولا يمنع أحد من رفع ظلامته إلى الجهات المختصة في المحاكم أو ديوان المظالم»[١٤٨].

وتشهد البحرين احتجاجات ومواجهات بين المعارضين والسلطة، وتطالب المعارضة، بعودة الحياة البرلمانية، ولكن الحكومة تتحدث عن مؤامرة تقف وراءها طهران. وصرح وزير شؤون مجلس الوزراء والإعلام، أن السلطات الأمنية كشفت ما يسمى الجناح العسكري لحزب الله ـ البحرين وأفراده تلقوا التدريب في إيران وفي مواقع حزب الله في لبنان بهدف تدريب ثلاثة آلاف شخص للقيام بقلب نظم الحكم في البحرين[١٤٩].

(١٤٨) **الشرق الأوسط**، ١٤/٥/١٩٩٣.

(١٤٩) **الحياة**، ٤/٦/١٩٩٦.

الفصل الثالث

الدولة ونظام الحكم والديمقراطية في الفكر الإسلامي الحديث

أولاً: نقاش المفاهيم

واجه المفكرون المسلمون المحدثون والمعاصرون، وبالذات، ما يسمون بالنهضويين، أي من القرن التاسع عشر مع بداية الاحتكاك بالغرب وضعف الخلافة العثمانية، إشكالية البحث عن أصل ومضمون الدولة ـ بحسب المعنى المتداول راهناً ـ في التاريخ والواقع الإسلاميين، أي عدم الخلط بين الإدارة والحكم وبين الدولة كفلسفة ومؤسسات وأجهزة. وتشتمل الإشكالية على محاولة ايجاد جذر أو صلة للدولة الوطنية في الأصول الإسلامية، وهذا سؤال ما زال مقلقاً: ما هي مرجعية المفكرين الإسلاميين المحدثين أو الإسلام السياسي عموماً حين يتعرضون للقضايا الخلافية، مثل شكل الدولة والديمقراطية وغيرها؟ ومن خلال عملية قياس مفاهيم حديثة وواقع جديد مختلف بمفاهيم قديمة وواقع عتيق، لا بد من أن تتعدد المصادر، بل تتناقض، ومن ثم يتم اللجوء إلى الانتقائية، وأحياناً التعسف في المقارنة والتسمية. وهنا قد يواجَه الباحث بمخزون هائل من التفسيرات والمواقف المتباينة التي لا تشكل نظاماً فكرياً متماسكاً بصرامة واتساق منطقيين. وفي الوقت نفسه هناك الحديث عن الإسلام كمشروع شامل لتنظيم الحياة البشرية، والسياسة كأداة غير منفصلة عن هذا المشروع، أو هي أهم عناصر هذا المشروع في الفكر الإسلامي الحديث. ولا بد من أن تجد المفاهيم السياسية المعاصرة موقعاً ليدلّل على عدم تناقضها مع الأفكار الإسلامية، أو العكس. ويكدّ ويجتهد المفكرون الإسلاميون لإيجاد هذا التقارب، ولا تخرج كتابات الحقبة الأخيرة عن هذه المحاولات المستمرة، والنقاشات والتنظيرات التي دارت حولها ثنائية: التراث والمعاصرة، هي في جوهرها سعي نحو إدخال المفاهيم الحديثة في إطار فكري إسلامي.

يسعى بعضهم إلى حل الإشكالية من خلال التقليل من أهمية المفاهيم نفسها والتعويل على المعاني أو المضامين. فليس مهماً مثلاً أن نقول عن المشاركة في الحكم

ديمقراطية أو شورى طالما المعنى المقصود واحد. وقد سبقت الاشارة إلى هذه الفكرة في المقدمة على أساس أن مثل هذا الفهم يضيّع معنى المفهومين كل في سياقه الخاص، أي الديمقراطية في تطورها في التاريخ الأوروبي الغربي، والشورى في تاريخها الإسلامي الخاص. والأهم من ذلك، هو ضرورة وضوح المفاهيم ودقتها في أي فكر، وكثيراً ما يأتي سوء الفهم وعدم التواصل والدخول في مغالطات، ثم اللجوء إلى المهاترة والاتهامات، وأحياناً التكفير، كل هذا بسبب غياب الأدوات المعرفية والمنهجية. ويتحول الجدال في كثير من الأحيان إلى حوار «طرشان» أو كأن الطرفين يتحدثان لغتين مختلفتين. والمشكلة هي أن الفكر الإسلامي الحديث لم يخلق لغته المعرفية، أي مفاهيمه، ثم نظرياته الخاصة به تماماً في مقابل اللغة المعرفية الحديثة التي تنشغل كثيراً بالتعريفات والمصطلحات، ثم اتساق الأفكار وتسلسلها والتفريق بين الذاتي والموضوعي، فالشك المنهجي المستمر في أية ثوابت ووثوقيات. وسبب هذا التخلف أو الاختلاف عن الفكر العالمي هو أن السياسة، بمعناها المباشر والفج، ما زالت تغلب على التطور الثقافي أو الفكري في العالم العربي ـ الإسلامي. فالمصطلح، كما نعلم، ليس محايداً تماماً أو موضوعياً بصورة مطلقة، فهو يعطي حداً أدنى للاتفاق حول فهم أو معنى ما، ولكن يمكن أن يشحن بالانحيازات السياسية أو الأحكام الأخلاقية أو الاثنين معاً، أي ينحاز سياسياً، وعلى ضوء هذا الانحياز يصدر أحكامه القاطعة بحسب رؤيته السياسية. والمصطلح أو المفهوم ليس مجرد مجموعة كلمات، بل هو نتاج وتجلي واقع، ثم تجريد لهذا الواقع بقصد تكثيفه واختصاره في كلمة أو مصطلح أو مفهوم يشتمل جزئيات وتفاصيل الواقع، وعندما تُنطق أو تقرأ يستدعي الذهن بطريقته الواقع أو دلالات الواقع. لذلك لا بد من التأكيد على أن المصطلحات والمفاهيم خلافاً للكلمات البلاغية لا يمكن أن تكون مترادفات أو متطابقات. لذلك أخذت اسماً واحداً ولا يمكن أن تأخذ اسمين أو مصطلحين للشيء الواحد. واللفظ الواحد في هذه الحالة يصف شيئاً واحداً أو واقعة واحدة، أو منظومة أحداث واحدة. وحين يتغير الواقع بالتأكيد، يتغير المفهوم أو المصطلح، وهذا ما يحدث كثيراً، ولذلك يصدق القول بأن النظرية رمادية وشجرة الحياة خضراء حين تعجز النظرية عن عكس واقع أخضر، مثلاً أي متجدد ومتغير.

هناك عوامل تاريخية يمكن أن تكون قد شكلت طريقة الفكر العربي ـ الإسلامي في تناول القضايا الحديثة مثل الدولة، الديمقراطية، حقوق الإنسان. فالظهور المتأخر لهذه الموضوعات على صعيدي الواقع والفكر جعل الجدل حولها مضطرباً، وكأنه في لحظات التكون الأولى، لأننا حين نتساءل متى بدأ الفكر العربي ـ الإسلامي يناقش موضوع الدولة الوطنية، يمكن أن نؤرخ لذلك بمنتصف القرن الماضي مع بداية الاحتكاك بنموذج للحكم يختلف عن الأشكال السائدة، مثل الخلافة والسلطنة ـ وبالتأكيد نحن مطالبون بتحديد ماذا يعني مفهوم الدولة مطلقاً؟ وماذا يعني مفهوم الدولة الحديثة أو الدولة ـ الوطنية (القومية)؟ أو قد نرجع إلى أبعد من ذلك لنسأل: ما هو المقصود بالسياسة في الفكر العربي ـ الإسلامي قديمه وحديثه؟ هذه الأسئلة ـ المقدمات لا بد من أن تجرنا إلى التنازع

الايديولوجي عوضاً من الحوار الفكري والعلمي، إذ يعني اختيار تعريف أو مفهوم معين موصوف بـ «الحداثة» أو «المعاصرة» عند كثير من الإسلاميين السياسيين: التبعية للفكر الغربي أو نقل المفاهيم والمعاني غير الأصيلة. ويتطلب حل هذه المشكلة أن نحدد ما هو العام والإنساني في هذا المفهوم الذي تم اختياره، ومن جانب آخر ما الذي يجعله غربياً أو أجنبياً؟ هل ظهور مفهوم ما في مجتمع أو ثقافة بعينها يجعل حكراً مطلقاً لها، أو يحجب عن الآخرين حق التأثير والتأثر؟ هذا القول ينطبق على ثقافات العالم قبل أن يتحول العالم إلى قرية كونية. وفي الوقت نفسه يستحيل استلاب أية ثقافة كلية وضمها إلى ثقافة أخرى مهما كان ضعف تلك الثقافة وتدهورها على المستوى المادي.

ثانياً: مفهوم الدولة

في البدء ننطلق من تعريف الدولة، وهذه مهمة صعبة، فهناك تعريفات عديدة ومتباينة لمفهوم الدولة، ولكن لكي لا نتوه في التعريفات نركن إلى تعريف مركب يحاول أن يكون شاملاً لمظاهر وتجليات وشروط كثيرة للدولة، ولا يدّعي أنه جامع مانع لأن مثل هذا التعريف لا وجود له في العلوم الإنسانية. يبدأ **المعجم النقدي لعلم الاجتماع** تعريف الدولة بتمهيد يقرر بأن تعريف الدولة مهمة شبه مستحيلة لأنه يصطدم بثلاثة أنواع من الصعوبات، وهي: **أولاً**، أنه يجمع بشكل اعتباطي بين وجهة النظر المعيارية ووجهة النظر الوصفية. **ثانياً**، يمكن أن تعني الدولة شكلاً سياسياً محدداً من الناحية التاريخية، أو كما يقول الماركسيون، إن ظهور الدولة مرتبط ببعض الظروف التي يمكن تعيين تاريخها. لذلك يمكن أن تزول الدولة حين تزول شروط ظهورها، وبالذات في ميدان الإنتاج. الصعوبة **الثالثة** يثير تعريف الدولة مشكلة تتعلق ببيان أجهزتها والأشكال التي تتمظهر فيها هذه الأجهزة. وهنا تبرز أسئلة عديدة، مثل: هل ينبغي أن نعني بالدولة الحكومة فقط؟ أم ندرج في التعريف البيروقراطية والعدالة؟ ما هي العلاقة بين هذه الأجهزة المتخصصة؟ وما هي العلاقات التي تقيمها مع المجتمع المدني؟ هل الدولة مجرد أداة قمع يستغل بواسطته المهيمنون أولئك المهيمن عليهم؟[1]. لذلك نجد أن مفهوم الدولة أعطي تعريفات واصطلاحات متعددة ومتنوعة في الكتابات الغربية بالذات، وهذه نماذج للمعاني والتعريف للدولة الحديثة أو مجالات بحث الدولة في الفكر الغربي:

١ ـ الدولة كنظام قانوني مؤسس أو باعتبارها بيروقراطية عامة متجانسة.

٢ ـ الدولة باعتبارها السلطة السياسية أو الحكومة، أي مجموعة القيادات أو النخبة التي تتولى مهام اتخاذ القرار ولها السلطة في النظام السياسي.

٣ ـ الدولة باعتبارها نظاماً معيارياً متكاملاً للقيم العامة.

---

(١) ر. بودون وف. بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

٤ ـ الدولة باعتبارها الطبقة الحاكمة أو التعبير السياسي عن مصالح الطبقة المهيمنة[٢].

وتحدد الدولة بأنها تنظم القوة في المجتمع على أساس قانون متواضع عليه، وهذا يقود إلى ضرورة قيام الدولة على مشروعية ما، وهي أوسع من مجرد مجموعة القوانين ـ كما يقول دونر ـ «بل تقبّل مفهوم للقانون له بعض التجريد يتضمن احساساً شاملاً بالعدالة التي ينبغي أن تضبط وتوجّه كل الاجراءات والتصرفات الأخرى»[٣]. وكأن الدولة تقوم بمهمة التحكيم، فهناك علاقة تعاقدية وعمليات تفويض وتمثيل وتنازل، كذلك للدولة وظيفة قسرية وإكراه وقهر وعنف تبرر بسبب الغاية، أي تنظيم العلاقات في المجتمع. ولكن المطلوب أن تمارس هذه الأفعال والاجراءات على أسس عقلانية أو معقولة[٤]. وهنا يقتضي أن يشارك المواطنون من خلال الانتخاب باختيار من يقومون بالتحكيم لتحقيق ما يسمى بالصالح العام. تطورت فكرة العقلانية كمفهوم محوري في الدولة الحديثة، ويمتد من هيغل الذي اعتبر أن الدولة هي «مستودع للعقلانية والتجرد والعدالة والكفاءة في خدمة المصلحة العامة للمجتمع»[٥]، حتى تصل فكرة العقلانية إلى مساهمة ماكس فيبر التي أبرزت الجوانب التنظيمية للبيروقراطية في المجتمعات الرأسمالية. وقد تأخذ العقلانية شكل فصل المجالات الدينية والمجالات العلمانية كإطار ثقافي وفكري يشترط تطور الدولة ضمنه[٦]. وكثيراً ما تختزل كل هذه التفصيلات في تعريف مختصر يشتمل على كل ما تقدم، فالدولة أرض وشعب وسيادة وقانون.

يلاحظ أن فكرة الدولة وحقيقة الدولة هي نتاج تطور تاريخي أوروبي غربي دشن في القرن السادس عشر وتسارع مع ظهور القوميات والثورة الصناعية وتكوّن البرجوازية. هذا يعني أن المجتمعات العربية ـ الإسلامية لم تكن جزءاً من ذلك التطور التاريخي، فقد أتت الدولة الحديثة من خارجها، أي فرضت أو اقتبست من نماذج تشكلت نتيجة صراعات وتفاعلات ذاتية خاصة بأوضاع تلك المجتمعات. وهنا مكمن الخلاف الفكري،

---

(٢) أوردها: سعد الدين ابراهيم، محرر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٦٤؛ نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٢٣ ـ ٢٤؛ Stephen D. Krasner, «Approaches to the State: Alternative Conceptions and Historical Dynamics,» *Comparative Politics*, vol. 16, no. 2 (January 1984), and Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (London: Hutchinson, 1978).

(٣) فرد دونر، «تكون الدولة الإسلامية،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٣ (خريف ١٩٩١)، ص ٦٨.

(٤) بودون وبوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص ٣٠٩.

(٥) ابراهيم، محرر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ٦٤.

(٦) الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة**، ص ٢٣.

فمثل هذا الاستنتاج يعني أن المجتمعات العربية ـ الإسلامية أو الإسلام لم يعرف الدولة، وبالتالي لم يظهر فكر إسلامي قديم أو حديث ينظّر لمفهوم الدولة. لذلك حين يطرح السؤال: هل عرفت المجتمعات الإسلامية نظرية عن الدولة؟ تتفرق سبل التفكير إلى درجة التعارض والتناقض، ليس لأسباب نظرية وفكرية بحتة، ولكن ـ كما يقول العروي ـ «وصف الدولة الإسلامية صعب إن لم يكن مستحيلاً، والصعوبة لا تأتي من قلة المعلومات والمصادر بقدر ما تأتي من عملية تكون الدولة ذاتها»[٧]. وبالتالي فإن غموض فكرة الدولة ينعكس على أية نظرية سياسية، أو حتى نظرة سياسية، حيث تختلط مفاهيم مختلفة تصف أشياء ووقائع لها طبائع ومضامين متمايزة، مثل الخلافة والإمامة والسلطان وأولياء الأمر... الخ. ولكن في النهاية قد تدمج معاً من دون تحديد فواصل وقواطع. وهنا يظهر الرأي القائل بوجود نظرية. ولكن أية محاولة لتدقيق المفاهيم بحسب السياق التاريخي ـ الاجتماعي تصل إلى نتيجة نهائية، هي غياب نظرية عن الدولة في الإسلام. نجد الاختلاف حول بداية الدولة الإسلامية ـ حتى حين يُتفق حول وجودها ـ هل نشأت في عصر الفتوحات الكبرى التي انطلقت في عهد الخليفة الأول أبو بكر الصديق وامتدت خلال عهد عمر بن الخطاب؟ أم تعتبر نشأة الدولة في عهد عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥م)؟ وهناك قسم ثالث يرجعها إلى ما جرى التعارف عليه لدى الاسلامويين بـ «دولة المدينة». وهنا يبرز السؤال ـ المشكلة حول طبيعة الدولة الإسلامية، هل هي دولة دينية أم مدنية؟ ويحاول بعض الباحثين تغيير طريقة طرح الأسئلة، ويعتبر أن الاجابة عن سؤال: هل في الإسلام نظرية عن الدولة؟ هي نعم، شرط استبعاد النموذج الغربي، ويقول نويهض: «من يحاول أن يقرأ عناصر «الدولة» وفكرتها انطلاقاً من تمثل الدولة المعاصرة، فإنه بالتأكيد لن يجدها، ومن يحاول أن يبحث عن «دولة أوروبية» في الفقه والتاريخ الإسلاميين، فإنه لن يجد لها أثراً يذكر»[٨].

على رغم أننا نتحدث في هذا الجزء عن الدولة والسياسة في الفكر الإسلامي الحديث، إلا أنه لا بد من الرجوع قليلاً إلى التاريخ، لأن الفكر الإسلامي الحديث يرى نفسه امتداداً طبيعياً لتراث وضعه أقدمون، وأن بعض الأصول ثابتة لم يصبها تغيير يذكر. ولكن لا بد من التأكيد بأن المفهوم الحديث لم يجد له أي وجود في الفكر التراثي الإسلامي، وذلك بسبب خصوصية التطور ذاتها التي يتحدث عنها الاسلامويون. ويرى كثير من الباحثين غياب نظريات مستقلة للفكر السياسي، أما الأسباب فمتعددة؛ على سبيل المثال يلاحظ أن المسلمين قليلاً ما نظروا في السياسية كعلم أو معرفة منفصلة عن العلوم المشابهة. فمسائل مثل طبيعة الدولة وأشكال الحكومة وصفات الحكام وحدود سلطاتهم وحقوقهم؛ كلها درست ضمن مقولات الفقه واللاهوت وداخل السور المنيع

(٧) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ٩١.

(٨) وليد نويهض، «هل في الإسلام نظرية عن الدولة؟ نعم، شرط استبعاد النموذج الغربي،» **الحياة**، ٢/٥/١٩٩٢.

للشريعة[٩]. ولم يتغير هذا الوضع الفكري إلا في القرن التاسع عشر مع بداية الاصطدام بالغرب. ومع ذلك لم يتمكن مفكرو الإسلام السياسي من تحديد مفهومهم الواضح والخاص للدولة، لأنهم يحاولون تأصيل آرائهم عن الدولة في التراث والأدبيات الكلاسيكية ـ وفي هذه النقطة اتفق مع العظمة ـ أي حين تتناول السياسة تتكلم على الخليفة أو الملك، وليس على الدولة: «كون الملك حصراً وليست الدولة المسألة الجوهرية في صناعة السياسة وفنها وأدبياتها. وإن دخلت الدولة في إطار هذه الأدبيات، فإنها تدخل بما هي نقطة دون الذروة في التراتب العمودي الذي هو أساساً الملك. فهي تبدو كوزارة مثلاً، أو كحجابة أو كقضاء [...]، تظهر الدولة في أدبيات السياسة بمثابة لاحق للملك ولا يظهر الملك فيها إلا بما هو ممارسة عيانية»[١٠]. وهذا يعني أن الدولة تظهر في ما أسماه ابن خلدون «الدولة الشخصية» كدولة معادية أو يزدجرد أو برقوق، ليفصلها عن الدولة بمعناها الفعلي بما هي «دولة كلية»، مثل الدولة الأموية، أو الدولة الساسانية، أو الدولة التركية[١١].

لم يجد مفكرو الإسلام السياسي المحدثون أي سند فكري أو مرجعية أصيلة يرتكزون عليها في تأسيس، أو تطوير، نظرية أو نظريات في الدولة، فإن أغلب ما كتب كان يدور حول الجماعة السياسية، وليس حول الدولة، وفقهاء الماضي كتبوا عن الحكومة، وليس الدولة، بالإضافة إلى الكتابات التي احتوت على النصائح والمواعظ للحكام[١٢]. والعديد من الذين تناولوا موضوع الحكم لم يكن دافعهم الوصول إلى نظرية متكاملة للدولة، فقد كانت لهم أهداف ذاتية أو فكرية محددة ومحدودة، أو كما يقول أومليل: «... كان يشغلهم لعب دور استشاري ونصح الأمير وتوجيه تسيير شؤون الدولة وتنظيمها وفق النماذج التي يتبنَّونها، ويتعلق الأمر على الخصوص إما بنمط التنظيم المأخوذ عن الامبراطورية الفارسية، وإما الشغل بجعل السياسة فرعاً للشريعة والتعلق بنموذج من الماضي، أو ظل يحلق في مثاليات عن مدن فاضلة ـ كما هو شأن الفلاسفة»[١٣]. واضح أن الدولة لم تحظَ بنظرية خاصة بها، لذلك يمكن أن نعتبر موضوع الخلافة هو القضية البديلة التي استحوذت على الاهتمام، والآن يحاول المفكرون المعاصرون تداولها باعتبارها شكلاً ما لموضوع الدولة. ويحاول الاسلاميون في هذا الصدد تطويع مفهوم الدولة الحديثة أو القومية حتى يفقد كثيراً من مضمونه الفلسفي والتاريخي، ويبقون

---

(٩) Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1991), p. 3.

(١٠) عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، عيون المقالات (الدار البيضاء: [د.ن.]، ١٩٨٧)، ص ٤٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٢) الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة**، ص ٦٠.

(١٣) علي أومليل، «مفهوم الدولة في الإسلام،» **الشرق الأوسط**، ٢٨/٥/١٩٩٢، ص ١٠.

على وظائف الدولة، وهذه يمكن أن تقوم بها الخلافة أو الإمامة. وبالتالي يمكن قياس الخلافة بالدولة واستخدام الكلمتين كمترادفين.

وقبل الانتقال إلى وظائف الخلافة المطابقة لوظائف الدولة، لا بد من التوقف عند الآراء التي استبعدت الدولة من أولويات الدين الإسلامي، وفي الوقت نفسه أكدت الدعوة الدينية عن طريق سلطة. يؤكد غليون بوضوح وحزم أن الإسلام لم يفكر بالدولة «ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة. لكن الدولة كانت، دون شك، أحد منتجاته الجانبية الحتمية. ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية، لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة، كما هي الحرب، وليس من قبيل الصدفة تجاهل القرآن لها. فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين». ويضيف بجلاء واضح: «وكلمة الدولة الإسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبّر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي الدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هويته وقيمه وروحه ونظامه وغاياته... ولم يكن هذا هو الحال في الماضي. فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة ايجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه القيمة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين»[١٤]. قد لا يكون التقليل من أهمية الدين مقصوداً أو مخططاً له، ولكن بالتأكيد تؤدي عملية التسييس الزائد للإسلام إلى تهميش الروحي والأخلاقي في الدين. وفي محاولة التجديد أو التوفيق بين المعاصرة والتراث تضيع التاريخية والخصوصية، على رغم محاولة تأكيدها، إذ ينتزع تطور الإسلام من سياقه التاريخي، وبالتالي الفكري والمعرفي، ويبحث له عن موقع في سياق مختلف تماماً. ففي الإسلام كانت الأولوية دائماً للدين، والدولة تابع على رغم الحاجة إليها بالطبع، وهذا ما يفسر قول الإمام الغزالي: «الدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع». وهنا يكمن الاختلاف الجوهري الذي يؤكده بعض الكتّاب الغربيين أمثال برادي (Bradie) وغيره، إذ لم يوجد حيز سياسي مستقل عن الدين، فبينما تنازعت الدولة مع الكنيسة حتى انفصلت عنها، كان مفهوم الأمة الإسلامي يعمل دائماً لدمج وتوحيد المجتمع السياسي في الدين.

نبحث دائماً عن إجابة قاطعة ونهائية عن السؤال: هل إقامة الإمامة أو الدولة الإسلامية واجب ديني أم مصلحة شرعية يؤخذ بها بقدر الحاجة إليها، أي في حالة إمكانية تحقيق الغايات المطلوبة، على رغم عدم وجود الإمامة أو الدولة، هل انتفت الحاجة إليها؟ إن شرعية أية دولة حين توجد في دار المسلمين تنبع من التزامها بالشريعة

---

(١٤) برهان غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٥٨.

الإسلامية وتطبيقها، ثم قدرتها على حماية الدين. ولذلك نجد تاريخاً آخر للدولة عند بعض الباحثين، إذ يرى أحدهم أن تشكل مفهوم «الدولة» بالمعنى السياسي بدأ تاريخياً منذ القرنين السادس والسابع الهجريين، عندما ضعفت الخلافة وفقدت سلطتها التنفيذية وتحولت إلى مجرد رمز لوحدة الأمة: «ويستعمل الإسلاميون مفهوم الدولة كأداة من الأدوات التي تستخدم لحماية الأمة والدفاع عنها، لكنها ليست بديلة عنها. وتكون الدولة عند الأصوليين عملاً تنظيمياً في خدمة مصالح الأمة لا عوضاً عنها. فالدولة مسؤولة أمام الأمة، والأمة بدورها مسؤولة أمام الله. بهذا، يرى الإسلاميون أن شكل الدولة لا يحدد ماهية الأمة، كما أن زوالها لا يعني زوال الأمة، بل يؤدي إلى تعطيل تنفيذ أحكام الشريعة»[١٥]. هذا ما حدا روزنتال (Rosenthal) على أن يرى أن الدولة في الإسلام هي مثل أية دولة أخرى وأكثر، أية دولة وزيادة لأنها تحدد للمواطنين الإطار الذي يعيشون ضمنه كأمة من المؤمنين وكأفراد على حساب قواعد الشريعة. فهي لا تتوقف عند وظائف السيادة والسلطة والقوة والدفاع والأمن والحماية، بل تتعداها إلى فرض الشريعة من أجل المصلحة[١٦]. وقد أكد العلماء هذه الخصيصة في نظام الحكم الإسلامي منذ قرون، وحتى المعاصرون منهم، إذ يقول الشيخ بن عاشور: «إن الإسلام دين معضد بالدولة، وإن دولته ضمنه، لأن امتزاج الدين بالدولة وكون مرجعها واحداً، هو ملاك قوام الدين ودوامه ومنتهى سعادة البشر في اتباعه حتى لا يحتاج الدين في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه»[١٧]. وقد يخشى السياسيون الاسلامويون أي تعارض لذلك، فهم يعبّرون بطريقتهم. فقد أوردت الصحف أنه في مؤتمر «الوحدة والسلام» ألقى الشيخ عبد المجيد الزنداني كلمة الافتتاح تحت شعار «القرآن والسنة فوق الدستور والقانون»[١٨]. وهكذا ارتبطت الدولة في الفكر السياسي الإسلامي بالحضارة الإسلامية لتؤدي وظيفة عقائدية تقتضي في الغالب الجهاد أو الحرب من أجل نشر هذه العقيدة أو حمايتها من الخطر والتهديد ـ خارجياً وداخلياً. إن الدولة الإسلامية تسعى لكي تتطابق مع صورة مثالية، بينما ارتبط ظهور الدولة القومية في أوروبا باختفاء الوظيفة الحضارية لصالح الوظيفة السياسية، إذ تكتفي النظرية السياسية الأوروبية الغربية بفرض نموذج سياسي محدد، ومن هنا تنبع كل الاختلافات بين النظرية الإسلامية والنظرية الغربية[١٩].

---

(١٥) أحمد موصللي، **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي (نظريات المعرفة والدولة والمجتمع)** ([بيروت]: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ١٢.

(١٦) Erwin Isak Rosenthal, «The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice,» *Der Islam*, vol. 50 (April 1973), p. 1.

(١٧) محمد الطاهر بن عاشور (الشيخ)، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ)، ص ١١ ـ ١٢.

(١٨) **الشرق الأوسط**، ٢٩/١٢/١٩٩٢.

(١٩) شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق وتعليق وترجمة حامد عبد الله ربيع، ٢ ج (القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠ ـ ١٩٨٣)، ص ٢٨٧ ـ ٢٩٠.

كان لا بد من هذا التمهيد المتشعب للوصول إلى نظريات الدولة والحكم في الفكر العربي الإسلامي الحديث، لأنها ترجع إلى الماضي لتبرر الاستمرارية والأصالة والمصداقية، خاصة أن البحث عن هذه النظريات جاء في مراحل التلاقي أو الاصطدام غير المتكافئ مع الغرب الذي جاء بأساطيله وتجاره وإدارييه قبل أن يأتي بثقافته وفكره، وكانت عملية إثبات الذات مطلوبة كشكل لمقاومة أية هيمنة فكرية ممكنة. ومع ذلك كانت الاستجابة للتحدي في البداية أكثر ايجابية، بمعنى الشعور بالندية وعدم وجود عقد نقص تؤدي إلى الانكماش. وللمفارقة، فقد تراجع الفكر العربي ـ الإسلامي خلال الفترة الأخيرة، ولم تنتج «الصحوة الإسلامية» مفكرين، على رغم الصوت الإعلامي والسياسي الصاخب الذي ملأ المنطقة خلال العقدين السابقين. ويرى عبد المجيد الشرفي أن إسهامات المعاصرين في الفكر لا تمثل إضافة، بل مجرد تشبث بالماضي: «كلهم ينطلقون من التصورات القديمة، ولكنهم يصوغونها في ثوب حديث ويسقطون عليها اهتماماتهم الراهنة، سواء في ما يتعلق بنشر الإسلام في المجتمع، أو بتحديد نفوذ الحاكم المطلق. وكلهم قصّروا في تحليل الآليات التي تقوم عليها الدولة الحديثة وعلاقتها بالتركيبات الاجتماعية والبنى الاقتصادية داخلياً ودولياً، فجاءت نظريتهم السياسية هزيلة المحتوى من ناحية وفضفاضة يغلب عليها التعميم من ناحية ثانية، بحيث يمكن أن يحشر فيها الشيء ونقيضه، دائماً باسم الإسلام»[٢٠]. ومع ازدياد عملية التغلغل الغربي في الاقتصاد والثقافة، وبقاء النخبات الحاكمة في الأقطار العربية والإسلامية على فسادها واستبدادها، على رغم تفاقم الأزمات، تظهر النظريات والحركة الأكثر تشدداً وتزمتاً ومحافظة. وفي الوقت نفسه، هناك محاولات لتبني مفردات ومفاهيم معاصرة، تتقارب من المفهوم الحديث للدولة الوطنية وتركز على قيم المشاركة وحقوق الإنسان وفصل السلطات وحقوق الأقليات ووضعية المرأة. ولكن الاتجاه الأخير بميوله الليبرالية ينتشر وسط الصفوة فقط، ولا يمتد إلى الشارع الإسلامي أو بين العامة أو الفئات الوسطى التي تجد ملاذها في حركات وأفكار راديكالية وذات رؤى جذرية في مواجهة الأزمات المتفاقمة. ومن الملاحظ أن موقف الفكر الإسلامي لم يتصاعد نحو مزيد من التحرر، بل يتخذ موقفاً دفاعياً يحاول العودة إلى الأصول العقدية والتمسك بنماذج عتيقة يصعب سحبها إلى الواقع. ويرى الباحثون في ظاهرة تراجع الفكر الإسلامي ـ العربي من التفتح على مقتضيات العصر عند الشيخ محمد عبده، إلى انتشار فكر أحزاب الجهاد والاخوان المسلمين وحزب التحرير ومجموعات التكفير، تعبيراً عن خيبة الأمل في التجارب السياسية التي مورست في البلدان العربية تحت مسميات الديمقراطية والاشتراكية. ويرى آخرون أن هذا التراجع والضعف الفكري هو مظهر للتعبير «عن خوف من أن يؤدي تخلي الدولة عن صبغتها الدينية ـ في غياب سلطة كنسية أو شبه كنسية مهيكلة ومعترف بها ـ

---

(٢٠) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١)، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

إلى أن يصبح الدين مسألة اختيار شخصي حر، فيفقد بذلك بعده الاجتماعي»[٢١].

يمكن اعتبار رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) رائد الكتابة في السياسة الحديثة الذي لاحظ الفرق الكبير بين الدولة في الحضارة الأوروبية الغربية، والدولة في المجتمعات الإسلامية. فقد اطّلع الطهطاوي على كتابات: فولتير وروسو ومونتسكيو وكوندياك، وتأثر بهم واقتبس عنهم وحاول أن يجد تماثلاً لأفكارهم ومصطلحاتهم في الفكر الإسلامي. والمهم في الأمر هو أن الطهطاوي لم يُظهر أية عقد أو شعور بالدونية في الاعتراف بتفوق الأوروبيين في مجال السياسة والاجتماع والاقتصاد. يقول في مقدمة **تخليص الابريز في تلخيص باريز** ما يلي: «والحق أحق أن يتبع، لعمر الله أنني، مدة إقامتي في هذه البلاد، في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه، وإياك أن تجد ما أذكره لك (خارقاً) خارجاً عن عادتك يعسر عليك تصديقه، فتظنه من باب الهذر والخرافات، أو من حيز الافراط والمبالغات [. . .] وقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على ألا أحيد في جميع ما أقوله عن طريق الحق، وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال. ومن المعلوم أني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية»[٢٢].

لقد أكد الطهطاوي ضرورة التأثير والتأثر، ولم يحاول أن يكابر، فقد اعترف بوجود نقاط قوة في الفكر والمجتمع الغربيين ولا بد للمسلمين إذا أرادوا التقدم من أن يستوعبوا بعض هذه القيم والمبادئ، وبالذات في ما يتعلق بالسياسة والتشريع في نظام الحكم وعلاقة المواطنين بالدولة. لذلك من الطبيعي أن يفرد الفصل الثالث بأكمله لوصف الحكومة والنظام الديمقراطي والدستور الفرنسي، ويترجم مواده ويقدمها إلى القارئ العربي ويعلق عليها. ويصف بدقة ما يسميه «تدبير الدولة الفرنسية»، ويرى «أن أصل القوة في تدبير المملكة لملكة فرنسا، ثم للجماعة أهل «شمبر دوبير»، أي أهل المشورة الأولى، ثم لديوان رسل العمالات». و«وظيفة أهل ديوان «البير» تجديد قانون مفقود، أو إبقاء قانون موجود على حاله، ويسمى القانون عند الفرنساوية: شريعة». ويركز الطهطاوي على أن سلطة الملك ليست مطلقة، فهو مقيد بالقوانين التي تحدد الحقوق والواجبات لكل الأطراف. ويتوقف عند الدستور أو الشرطة (La Charte)، ويبدي إعجابه بالأحكام الواردة فيه، يقول: «فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله ﷺ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك، حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٢) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الابريز في تلخيص باريز** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٦١ ـ ٦٢.

أبداً، والعدل أساس العمران»[٢٣].

استعرض الطهطاوي مواد الدستور التي قام بترجمتها، وحاول أن يجد لها تشابهات مع الفكر الإسلامي. ويتوقف عند المادة الأولى: «سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة»، ويقول: «فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإنها لها تسلط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظراً إلى إجراء الأحكام»[٢٤]. وتظهر عملية التوفيق مع الإسلام حين يقول: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجوز الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة». وتحوز المادة الثانية إعجابه، ومنطوقها: «يعطون (أي الفرنسيون) من أموالهم بغير امتياز شيئاً معيناً لبيت المال، كل إنسان على حسب ثروته». فهو يرى «أنها لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفوس، خصوصاً إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال، أو كانت ممنوعة بالكلية، وربما كان لها أصل في الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم. وفي الحكم المقررة عند قدماء الحكماء: الخراج عمود الملك»[٢٥]، يقصد «الفرد»، أو الضريبة، ويذكر بأن المواطنين لا يشكون منها لأنها تؤخذ بطريقة لا تضر بأحد، كذلك لعدم وجود الظلم والرشوة. كذلك استوقفته حرية الصحافة والرأي عموماً، ودور الكتابة في الصحف (الجورنال) في توجيه النقد وكشف المظالم.

تابع الطهطاوي أفكار الثورة الفرنسية والتطورات السياسية والدستورية بفهم وإعجاب، لذلك كتب بتفصيل عن تعديلات عام ١٨٣١ التي جاءت بعد ثورة ١٨٣٠. وقد أبرز ما في ذلك الوقت المبكر من مبادئ ما زال المسلمون حتى اليوم يترددون في التطرق إليها. يورد الطهطاوي أن الشريعة ضمنت للفرنساوية ولكل إنسان التمتع بحريته الشخصية. ومن الأشياء التي ترتبت عليها الحرية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره، ويكون تحت حماية الدولة، وفي الوقت نفسه يحق لكل فرنساوي أن يبدي رأيه في مادة السياسات أو في مادة الدين بشرط ألا يخل بالانتظام المذكور في كتب الأحكام[٢٦]. ويصف عملية فصل السلطات واحترام استقلالية القضاء. ويخلص إلى أن الفرنسيين يسعون إلى تحقيق المساواة والعدل، على رغم أن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، فهي مأخوذة عن قوانين سياسية بحتة. فالطهطاوي يحبذ التعاقد المدني بين الحاكم والمحكومين من خلال مؤسسات، مثل ديوان «البير»، أي مجلس الأعيان، وديوان رسل العمالات، أي مجلس النواب المنتخبين «الذين هم وكلاء الشرعية والمحامون

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٧٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

عنهم، حتى لا تظلم من أحد، وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية، ومتكلمة على لسانها كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها. وعلى كل حال، فهي مانعة للظلم عن نفسها بنفسها»[٢٧]. وكان هم الطهطاوي الأساسي هو توصيل رسالة تقول بأن هذه المبادئ لا تتعارض مع الإسلام، بل يمكن أن نجد لها مصطلحات لها المضمون والغاية نفسهما وإن اختلفت التسمية.

يلاحظ أن الاهتمام بالدولة في الفكر العربي الإسلامي الحديث ظهر في البلدان التي عرفت تحولات وتغييرات اقتصادية وسياسية أكبر نتيجة الاحتكاك بالغرب. لذلك كانت تونس ومصر من أول البلدان العربية التي أنتجت مفكرين حاولوا التوفيق بين التراث والواقع الجديد المترتب على الاستعمار الغربي. وعلى رغم اختلاف شكل التطورات وأحداث التاريخ، إلا أن التحديات كانت متشابهة والحلول المقترحة متقاربة. نجد خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٨٩) الذي يختلف عن الطهطاوي بأنه ليس مجرد مفكر نظري، بل كان أيضاً وزيراً ورجل دولة. وضمن أفكاره الاصلاحية في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** الذي نُشر لأول مرة عام ١٨٦٧. وقد أبدى التونسي عقلاً متفتحاً تجاه إنجازات أو مستحدثات أوروبا في مجال السياسة والحكم طالما لا يتعارض ذلك مع أسس ومقتضيات الشريعة الإسلامية، بل قد يكون ذلك الاقتباس سبباً في منعة المسلمين وتقدمهم، لأنه في الأصل ليس بعيداً عن القيم الإسلامية التي اندثرت بسبب إهمال المسلمين لها. ويمكن تلخيص أسباب التقدم ـ كما أسهب فيها التونسي ـ في ضرورة العدل والعلوم التي تمكن من التقدم المادي والاقتصادي. وركز التونسي على الدستور أو الكونستيتوسيون ـ فقد استعمل المصطلح كما هو في الفرنسية، لأنه لم يجد المقابل في العربية ـ كشرط ضروري للنهضة. فالتونسي يدعو إلى نظام سياسي يقوم على المؤسسات ويحترم الحقوق المدنية للمواطنين والحريات[٢٨].

وتعتبر مساهمة ابن أبي الضياف (ت ١٨٧٤) صاحب كتاب **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** امتداداً للفكر العربي الإسلامي الحديث الذي يدعو إلى التفاعل مع الحضارة الأوروبية، والذي بدأه الطهطاوي والتونسي. ورأى ابن أبي الضياف أن سبيل الخروج من عهود الانحطاط هو في اختيار نظام حكم الملكية المقيدة بقانون. فقد عدد ثلاثة أنواع للملك: الملك المطلق، وهو استبدادي، والملك المقيد بقانون، والملك الجمهوري. ونظر إلى الملك المقيد بقانون من زاوية عدم تعارضه مع الأديان عموماً ومع الإسلام خصوصاً، إذ يمكن أن يكون مجلس الشورى هو المقابل للنظام النيابي. وقد عرفت تونس أشكالاً عملية لنقل أفكار ومؤسسات أوروبا حين تتماشى مع الشريعة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٢٨) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٢٠٦ ـ ٢١١.

الإسلامية، فقد صدر قانون الأمان عام ١٨٥٧ وتشكل مجلس لصياغة قوانين تثبت بعض حقوق المواطنة، كما تكونت مجالس قضائية جديدة. ولكن تجربة إدخال فكرة دولة القانون والمؤسسات بحسب التجربة الأوروبية لم تنجح، لأن الظروف الاجتماعية ومستوى التطور لم يساعدا في استمرار النظم المستحدثة، كما أن العلماء ورجال الدين ابتعدوا عنها[٢٩].

ومن الواضح أن مفكري تلك الحقبة كانوا متفقين حول الاستبداد كسبب لتخلف المسلمين، مؤكدين أن العمران لا يأتي إلا في أحوال العدل. لذلك جاءت كتابات المفكرين الإسلاميين وآراؤهم مع نهاية القرن الماضي ذات مواقف واضحة في رفض الاستبداد على رغم عدم وضوح فكرة الدولة البديلة، أي مدى دينية أم مدنية الدولة حين تأخذ ببعض عناصر نظام الحكم في أوروبا، فقد رفض المفكرون الاستبداد، ولكنهم لم يصلوا إلى الديمقراطية. وقد ظهرت أفكار تجديد الشورى وتطويرها لتؤدي وظائف سياسية تقلل من الاستبداد والظلم. ويعتبر عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) أهم من كتب في هذا الموضوع الذي أفرز له كتابه الموسوم **طبائع الاستبداد**[٣٠]. وحاول مثل غيره من الإصلاحيين أن يوفق بين دولة إسلامية ونظم الغرب، بحيث تأخذ هذه الدولة من الغرب مبادئ الحرية وفصل السلطات. ويرى بعض الباحثين أن الكواكبي يرفض مقولة الدولة الإسلامية التي يدعو إليها أصوليون مثل الأفغاني وعبده ورضا، و«يرفض أيضاً الدولة العلمانية التي تستوحي العلم من دون الدين في سائر تشريعاتها وقوانينها. إنه يدعو إلى حكم يرتكز على مبدأ الفصل بين الدين والدولة، ولكن ليس بصورة مطلقة، إذ لا بد من تشريعات تستوحى من الدين الإسلامي»[٣١]. يعتبر الكواكبي مجدداً بسبب رفضه الاستبداد ومطالبته بضرورة مقاومة الاستبداد. واعتبر بعض الباحثين ذلك مفهوماً جديداً، فقد كتب الكواكبي فصلين: **الأول** بعنوان «الاستبداد والترقي»، **والثاني** «الاستبداد والتخلص منه». وهنا دعا إلى تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام وحرمانهم من حق ادعاء أنهم يحكمون باسم الدين، خاصة إذا لم يكونوا على مثال الخلفاء الراشدين يحكمون بحسب مبادئ الشورى والعدالة. وهذا ما اعتبره أحد الباحثين دعوة لفصل الدين عن الدولة، إذا كان ذلك يمنع الاستبداد، وبالذات حين يقول: «الدين ما يدين به

---

(٢٩) انظر تعقيب عبد القادر الزغل على بحث: وليم سليمان قلادة، «التغيير المؤسسي في الوطن العربي على النسق الغربي،» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، ص ٤٥٦ ـ ٤٦١، والشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص ١٩٥ ـ ١٩٧.

(٣٠) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥).

(٣١) جان داية، **الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة** (لندن: دار سوراقيا للنشر، ١٩٨٨)، ص ٥٦.

الفرد، لا ما يدين به الجمع». ويرى الكواكبي أنه لا يوجد في الدولة الإسلامية نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين(٣٢).

استمرت كتابات المفكرين الإسلاميين المحدثين والمعاصرين تناقش الشروط العامة والمبادئ التي يجب توافرها قبل أية محاولة لقيام الدولة كمؤسسة لها فلسفتها وأجهزتها. لذلك انشغل الفكر الإسلامي أكثر بتوفر قيم وعلاقات معينة تسبق قيام دولة تشبه تلك التي سادت في أوروبا. ويلاحظ عند المتأخرين، مثل الكواكبي ومحمد عبده، ميلهم للدعوة إلى مدنية الدولة، وكأنهم رأوا استحالة قيام الدولة الوطنية على أسس دينية. وأعتقد أن هذا الرأي متقدم في فهمه الدولة الوطنية لأنها يجب أن تقوم على حقوق المواطنة، وليس على العقيدة، لأنها ذات طبيعة عالمية. يقرر محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) بوضوح ومن دون تردد في حديثه عن الإسلام وتطوره: «قلب السلطة الدينية أصل من أصول الإسلام أنتقل إليه ـ وما أجله من أصل ـ قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. لم يدع الإسلام لأحد بعد رسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه على أن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً»(٣٣). ويرى عبده أنه بإمكان كل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله من دون وسيط من سلف ولا خلف شريطة أن يحصل على الوسائل العلمية التي تمكنه من ذلك. والمشكلة عند عبده فكرية عقلية أكثر منها سياسية مباشرة، كما ظهر عند الكواكبي، إذ بينما تحدث الأخير عن الاستبداد، ركز عبده على الجمود بأشكاله المختلفة. ويرى أن الطريق للتخلص من الجمود يبدأ بالإفادة من المدنية الغربية، لسبب بسيط هو أن الغرب اقتبس من مدنية الإسلام. ويحذر المسلمين من معاداة العلم مهما كان مصدره، يكتب: «الحق أقول ـ والحس يؤيدني: ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل. وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية، توسعوا في العلوم الكونية»(٣٤). والصلة واضحة بين الانحطاط والبعد عن الدين، وفي الوقت نفسه يزدهر العلم حين يوجد الاقتراب الحقيقي من الدين. وهو يرى أن الدين الإسلامي في حالة عظمته تأثر بالحضارات الأخرى وأخذ منها، وبالذات في ما يتعلق بالحكم والإدارة، ما ظنه المسلمون بأنه خير لدولتهم. على سبيل المثال كانت دفاترهم بالرومية في سوريا ولم تغير إلى العربية إلا بعد عشرات السنين، ويمكن القياس على ذلك في محاولات أخرى في الماضي، والأهم من ذلك هو الحاضر، إذ يفتح

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧ معتمداً على مناقشة الفصول المذكورة من كتاب: **طبائع الاستبداد**.

(٣٣) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، تحقيق عاطف العراقي (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧)، ص ١٢٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

الشيخ محمد عبده باب الاجتهاد في الأخذ بالمبادئ الأوروبية في السياسة إذا لم تتعارض مع روح الإسلام وطبيعته.

يلاحظ أن هذه الفئة من المفكرين ـ الإصلاحيين يجمع بين أفرادها الإعجاب الإيجابي بالمدنية الغربية، وفي الوقت نفسه عدم الانبهار الذي يحجب عنهم إيجابيات الإسلام المنفتح، بالإضافة إلى تعارض بعض القيم الغربية مع الإسلام أو الطبيعة الإنسانية أحياناً. كان إحساس المصلحين ووعيهم بالواقع المتخلف، قوياً وواضحاً، وفي الوقت نفسه لم تكن علاقتهم بالغرب نتيجة عنف وقسر. كان هناك احتكاك سلمي له طابع الاحتكاك الثقافي، وإن كان من جانب واحد، أي ليس تبادلاً ثقافياً. لذلك اتسمت آراء مفكري هذه الفئة بقدر كبير من التسامح والموضوعية والرغبة في إصلاح مجتمعاتهم بشتى الوسائل من دون فقدان هويتهم ومن دون تعصب وانغلاق أو شعور بالدونية والحذر غير المبرر، كما سيحدث في فترات لاحقة بسبب ازدياد الخطر الخارجي واستمرار الضعف الداخلي. لذلك يمكن أن نقسم الفكر الإسلامي الحديث إلى فئتين: **الأولى** المصلحون النهضويون الأكثر انفتاحاً، و**الثانية** تيار العودة إلى الأصول. والفئة الأخيرة أقرب إلى السلفية «الجديدة» خلافاً للسلفية التي بشر بها محمد بن عبد الوهاب أو محمد أحمد المهدي ومحمد ابن علي السنوسي، والتي ركزت على محاربة البدع واستنهاض الشعب بقصد الجهاد ضد الاستعمار. وقد تكون السلفية «الجديدة» جهاداً فكرياً يحاول إثبات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وبالتالي تبحث عن النهضة في العودة إلى الماضي كلية بقصد التقليل من التأثيرات الأجنبية. فقد كان ضعف النهضويين يكمن في نخبويتهم أو صفويتهم في التفكير، وارتباطهم أحياناً، بطريقة أو أخرى، بالسلطة الحاكمة (مثال خير الدين التونسي). لذلك بقي أثرهم ـ كمفكرين تغييريين ـ محدوداً وسطحياً بين الفئات الاجتماعية الوسطى والدنيا في المجتمعات التي عاشوا فيها. ومن ناحية أخرى، حاول أفراد الفئة الثانية أن يكونوا حركيين أو تقديم أفكارهم بصورة بسيطة للغاية وأكثر تحريكاً لعواطف الجماهير. ويتعرض النهضويون إلى هجوم من أنصار الإسلام السياسي المعاصرين بسبب مواقفهم السياسية المتحررة التي قد تكون لها انعكاسات على الثقافة والحياة الاجتماعية عموماً. يقول أحد أنصار هذا الاتجاه: «عاد الطهطاوي مشبعاً بأفكار مونتسكيو وروسو وفولتير، وحاول أن يوفق بين هذه الأفكار وبين المفاهيم والتعاليم الإسلامية والتي انقطعت العلاقة بين حقيقتها النظرية والتجسيد الفعلي لها على الواقع المعاش منذ زمن طويل. فكان الأيسر على النفس بالنسبة للطهطاوي أن يتغلب الجانب المبهور على الجانب الملتزم المحبط فيه. ويكفي أن يقول إن هذا الانبهار وصل إلى الحد الذي رأى فيه أن مراقصة الرجال للنساء عمل حضاري لا يتنافى مع الدين في شيء»[٣٥].

---

(٣٥) محمد ابراهيم مبروك، **تزييف الإسلام وأكذوبة الفكر الإسلامي المستنير** (القاهرة: دار ثابت، ١٩٩١)، ص ٢٠.

بدأت الموجة الثانية لنقاشات إشكالية الدولة في المجتمعات الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى، وبالتحديد بعد انهيار الامبراطورية العثمانية أو تركيا رجل أوروبا المريض، ثم إلغاء نظام الخلافة. تميزت هذه المرحلة بظهور آراء أصولية تحاول أن تجد أسس الدولة في جوهر الدين الإسلامي، ولا تقوم على قياس التاريخ أو الواقع الإسلامي بالتطورات الأوروبية والنظم الغربية. وإذا كان عبد الرحمن الكواكبي هو رائد الحقبة الأولى، فإن حسن البنا يمثل مرحلة تأسيسية جديدة في الفكر والحركة الإسلاميين ما زالت آثارها ممتدة حتى اليوم، على رغم أنها بدأت في نهاية العشرينيات. ولكن حركات الإسلام السياسي تدين للبنا أكثر بسبب رؤيته التنظيمية، وليس لمساهماته النظرية والفكرية. لذلك نجد مفهوم الدولة عند البنا لم يكن واضحاً ومحدداً، خاصة وقد كان النظام الملكي يمثل الشرعية والسلطة التي يجب طاعتها أو نصيحتها حين تنحرف، ولكن ليس الثورة عليها. على رغم ذلك كانت مساهمة البنا الخطيرة والمهمة تتجسد في شعارات عامة يمكن تأويلها وإعادة تفسيرها، بحسب معطيات وظروف متغيرة، ومواقف جديدة. فقد وجه شعارُ الإسلام دين ودنيا ودولة أغلب الأفكار والتنظيرات التي ظهرت بعد إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤، وكان «الإخوان المسلمون» بعد عام ١٩٢٨ أكثر الجماعات والأفراد ترويجاً للشعار. ويرى عدد من الباحثين وجود صلة بين إلغاء الخلافة وظهور نظرية كون الإسلام دين ودولة، أو وجود علاقة تناسب بين اضمحلال الدولة الإسلامية العالمية والدعوة إلى الدولة الإسلامية محلياً[٣٦].

أثارت قضية إلغاء الخلافة مسألة شكل الدولة الإسلامية ضمن الظروف العالمية الجديدة، والتحولات الاجتماعية والاقتصادية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية. وقد اتخذت عملية مواجهة الوضع الجديد اتجاهين: **أحدهما** عملي، **والآخر** نظري وفكري. بالنسبة إلى الجانب العملي، فقد اعتبر بعضهم أن مواجهة هذا الوضع يمكن أن يكون من خلال تعيين خليفة جديد آخر أو تغيير الموقع. يقول أحد الباحثين: «وخلق قرار تركيا بإلغاء الخلافة المناخ الملائم لبزوغ الأطماع الخفية في منصب الخلافة، حيث تنافس وتصارع عليها الملك فؤاد في مصر، والشريف حسين في الحجاز والشام، وأمان الله خان ملك الأفغان، وحرك كل منهم أنصاره ومريديه للدعوة له، ومن وراء هؤلاء كانت انجلترا تحاول استثمار هذا المنصب، وتوجيه الجهود حوله في سبيل خدمة مطامعها في المنطقة»[٣٧]. وظهرت في مصر، ومن داخل الأزهر، الدعوة إلى عقد مؤتمر الخلافة. وكان محمد رشيد رضا من المتحمسين لهذه الدعوة التي كانت تمهد في النهاية لاختيار الملك فؤاد

---

(٣٦) الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة**، ص ٩٥ - ٩٦؛ Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 69, and

ايليا حريق، «أصول نظام الدولة الإسلامية،» ورقة قدّمت إلى: معهد الشؤون الدولية الإيطالي، روما، ١٩٨٤، ص ٩٨.

(٣٧) السيد يوسف، **الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية**، كتاب المحروسة (القاهرة: دار المحروسة، ١٩٩٤)، ج ١: **حسن البنا وبناء التنظيم**، ص ٨٨.

خليفة للمسلمين. وانعقد المؤتمر في ١٣ أيار/مايو ١٩٢٦، وانتهى بإصدار تقرير يفترض أن يكون له أثره في بعض فصائل الإسلام السياسي الداعية إلى عودة الخلافة، مثل حزب التحرير. يقول التقرير الختامي إن «الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المقررة في كتب الشريعة الغراء، التي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين، وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها، لا يمكن تحقيقها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن»[٣٨]. وهذه الفكرة نفسها وردت في قرار الجمعية الوطنية، بعد ثورة مصطفى كامل، الذي يقضي بالفصل بين الخلافة والسلطنة. فقد اعترف البيان الذي صاغه فريق من العلماء بالأصل الشرعي لمبدأ الخلافة، إلا أنه يرى أن شروط الخلافة الفعلية لم تتوافر إلا في الخلفاء الراشدين. أما الخلفاء الذين أتوا بعد ذلك، فلم يكونوا سوى «رؤساء جمهور المسلمين» ولايتهم إدارية لا روحية. وميز البيان بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية أو الحُكمية: **الأولى** هي الكاملة التي استوفت كل الشروط والصفات التي لا تنعقد البيعة إلا بها، وتتم بانتخاب الأمة للخليفة. أما **الثانية** فهي فاقدة لتلك الشروط، وتتم بالتغلب والاستيلاء، فهي ملك لا خلافة (مثل الأمويين والعباسيين). ويقول البيان بعدم جواز تقييد الخلافة الحقيقية لأنها خلافة نبوة، بينما يجوز تقييد الخلافة الصورية، وهي مرادفة للسلطة والملك. وأصبحت في الفترة الأخيرة ـ بحسب البيان ـ من المسائل السياسية الخالصة، ولا تخلو من تصرفات استبدادية، لذلك وجب تقييدها بحيث توضع السلطة في يد الأمة صاحبتها الحقيقية[٣٩].

أما الجانب النظري والفكري، فقد شهد كتابات ومحاورات عديدة تختلف ـ بالطبع ـ في قيمتها وموضوعيتها. فقد غصت صفحات الجرائد الحزبية والمجلات بنقاشات مستمرة حول مسألة الخلافة التي أصبحت شأناً سياسياً يومياً يهم كل المواطنين. كذلك صدرت بعض الكتب التي تناولت موضوع الخلافة مؤيدة أو معارضة أو مقدّمة. ومن أهم كتب تلك المرحلة التي تناولت أفكار الخلافة[٤٠]:

١ ـ **الخلافة** أو **الإمامة العظمى** لمحمد رشيد رضا، وظهر في شكل مقالات في مجلة **المنار** في النصف الأول من عام ١٩٢٣، كرد على فصل مصطفى كمال أتاتورك بين الخلافة والسلطة وتنصيبه الأمير عبد المجيد خليفة للمسلمين من دون سلطة مدنية والاكتفاء بالسلطة أو الأمور الروحية، وإعلان الجمهورية التركية في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٢.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩٠، نقلاً عن: محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ٢ ج (بيروت؟ دار الارشاد، ١٩٧٠)، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٣٩) فهمي جدعان، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٤٠) يوسف، المصدر نفسه، ص ٩٨.

٢ ـ كتاب **الخلافة وسلطة الأمة أو الخلافة والسيادة الشعبية**، وهي في الأصل البيان الذي سبق الرجوع إليه، كمذكرة من علماء الشريعة بتكليف من الجمعية الوطنية في أنقرة بقصد إيجاد أسس شرعية دينية لفصل الكماليين بين الخلافة والسلطة السياسية. وقد ترجمه عن التركية إلى العربية عبد الغني سني بك في كانون الأول/ديسمبر ١٩٢٣ ونشره في القاهرة.

٣ ـ كتاب **النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة** تأليف مصطفى صبري توقادي شيخ الإسلام في تركيا خلال عهد السلطان وحيد الدين، ونشره في آذار/مارس ١٩٢٤.

٤ ـ أما كتاب **الإسلام وأصول الحكم** تأليف الشيخ علي عبد الرازق، والذي صدر في نيسان/ابريل ١٩٢٥، فيعتبر من أهم أو أشهر الكتب التي تطرقت إلى موضوع الخلافة. ولم يتوقف النقاش حول طروحاته حتى اليوم، بل تقدم مجدداً بسبب ظروف فيها شبه من فترة سقوط تركيا وإلغاء الخلافة. ونعود إلى منهج الأزمة في تفسير هذا التشابه الذي يكرر حين يكون العالم الإسلامي في مفترق طرق سببه، كما رددنا مراراً، التحولات والتغييرات السريعة التي يتفاعل معها تجاوباً أو انكماشاً أو عداوة. فالنقاش الراهن حول الدولة الإسلامية يتضمن فكرة الخلافة من خلال البحث عن الخصوصية والتمايز. لذلك لا تكتمل صورة الفكر الإسلامي السياسي المعاصر من دون رصد أدبيات الخلافة ومتابعتها باعتبارها مدخلاً وعنصراً أساسياً في هذا التفكير، خاصة حين نتساءل عن طبيعة السلطة في الدولة الإسلامية، هل هي دينية أم دنيوية؟

يلاحظ أن كثيراً من المفكرين والباحثين في تيارات الإسلام السياسي يميلون إلى التقليل من قيمة التسمية التي تطلق على الدولة الإسلامية طالما احتفظت بالشروط والأهداف المطلوبة فيها، أي تتساوى مفاهيم الخلافة، الجمهورية، الملكية، الإمامة، الإمارة... الخ. على رغم أن الرمزية من أهم مقومات الفكر والحركة لدى الإسلامويين، ويمتد الرمز من المفاهيم واللغة حتى الملبس والشكل. ولكن عدم التدقيق في التسمية يدل على غياب نظريات واضحة في السياسة عند الحركات الاسلاموية أو المفكرين الاسلامويين. وفي عصرنا تتمازج وتتقاطع مفاهيم الخلافة والشورى لوصف الدولة الإسلامية النموذجية (الخلفاء الراشدين) والمنشودة (هدف الإسلامويين وبرنامجهم). فهناك من يصرون على أن تشتمل الدولة الإسلامية على المفهومين أو المبدأين، أو على الأقل تهتدي بالشورى كما تفهم في أصول الدين. وفي الوقت نفسه، هناك من يعترف بعدم وجود شكل محدد لنظام الحكم في الإسلام، وطالما التزم النظام بالشورى فهو إسلامي. يقول هويدي: «... ورغم أن الجدل حول الخلافة يعد من قبيل الترف السياسي والفكري، فضلاً عن كونه تعبيراً عن الخلل في رؤية بعض التجمعات الإسلامية المعاصرة التي باتت تعطي الأولوية لشكل الحكم وهويته، بصرف النظر عن مضمونه ومقاصده، ورغم أن أي مطّلع على مبادئ النظام السياسي الإسلامي يدرك أنه ليس في

الإسلام شكل محدد لنظام الحكم وأن الشورى هي القاعدة والأساس والفيصل»[41]، ولكن يؤمن العديدون بأن المضمون والمقاصد لا تتحقق إلا من خلال أشكال معينة تمثل الإسلام الحقيقي دون غيرها. على كل حال، يتخذ النقاش طريقاً آخر، يبدأ من السؤال عن ما هي الوظائف أو المهام التي تميز الدولة الإسلامية وتمنحها هذه التسمية؟ وذلك من دون التساؤل ـ مقدماً ـ عن كيف تنشأ؟ فهي قد تكون استبدادية، ومع ذلك تتميز بكفاءة تمكنها من تحقيق المقاصد والأهداف، فتصبح مقبولة.

يلاحظ أن القانونيين في الفكر الإسلامي عامة يميلون إلى تحديد أكثر للشكل لما يترتب على ذلك من التمييز من غيره من النظم السياسية. فالشكل عند السنهوري هو الخلافة أو الحكومة الإسلامية الكاملة، ولها خصائص مميزة من الحكومات الأخرى، وهي:

١ ـ إن اختصاصات الحكومة (الخليفة) عامة تقوم على التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينية.

٢ ـ إن حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية.

٣ ـ إن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي.

ومتى اجتمعت هذه الخصائص في الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة شرعية مهما يكن شكلها واستحقت أن توصف بأنها حكومة الخلافة[42]. ويبدو أنه يقصد بالشكل هنا طريقة ظهورها، لأنه حدد الشكل، وهو حكومة الخلافة، فهو بالتأكيد يعني طريقة البيعة والاختيار. ومن ناحية المبادئ التي يجب أن تقوم عليها، بالإضافة إلى الوظائف الثلاث السابقة: **أولاً**، أن يقوم نظام الخلافة على أساس تعاقدي، فالخليفة الصحيح تكون ولايته بناء على عقد صحيح (وهو البيعة الحرة)، وتستبعد القوة أو العنف من نظام الخلافة الصحيحة. **ثانياً**، إن من يرشح نفسه للحكم (الخلافة) يجب أن تتوفر فيه شروط الأهلية التي تضمن حسن سير الحكومة. ويقر بوجود ظروف مغايرة تماماً، إذ يقول: «إذا أصبح نظام الحكومة (الخلافة) الصحيحة مستحيلاً لسبب أو آخر فإن المسلمين يجدون أنفسهم في مأزق، فهم من ناحية ملتزمون شرعاً بإقامة هذا النظام كما رأينا، ولكنهم من الناحية الأخرى عاجزون عن ذلك. في مثل هذه الظروف ينشأ نظام الخلافة الناقصة»[43].

ينظّر السنهوري للخلافة الناقصة، وليس الخلافة الصحيحة التي تعتبر النظام المثالي،

(٤١) فهمي هويدي، «الداخلية والناس،» **الأهرام**، ١٥/١٢/١٩٨٧، أورده: المصدر نفسه.

(٤٢) عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٦٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

ولكن يمكن اعتباره طوبى (يوتوبيا) الفكر السياسي الإسلامي والحركات الاسلاموية. لذلك فالمنتمون إلى هذه الحركات لا يعبرون عن سياسة فعلية بقدر ما يعبرون عن دعوة أخلاقية يخاطَب بها وجدان الفرد المنعزل عن المجتمع وعقله[٤٤]. ولكن السنهوري يشرعن الخلافة الناقصة على أساس فكرة الضرورة التي ينتج منها أن الضرورة تجعل المحظور جائزاً، «نتيجة لذلك، فإن الحكومة (الخلافة) التي لا تتوفر فيها جميع الخصائص المميزة للحكومة الصحيحة تصبح، على رغم ذلك، «جائزة» (أي شرعية) طالما أنها تمثل أخف الضررين، لأن احتمال قيام نظام مشوب بعيوب الحكومة الناقصة أقل ضرراً أو خطورة من غياب كامل لأي نظام للحكومة الإسلامية (الخلافة). لذلك يجب التمييز بين الشرعية والصحة، فالخلافة الشرعية يمكن ألا تكون صحيحة، ولكن الخلافة الصحيحة لا بد أن تكون دائماً شرعية»[٤٥]. أما الجانب الآخر لفكرة الضرورة، فهو وجوب تقييدها أو على الأقل التقليل من إطلاقيتها واعتبارها حالة استثنائية يمكن أن تزول في أية لحظة. يورد السنهوري بعض الشروط في تحديد الضرورة حين يكتب: «إن الضرورة تقدر بقدرها فلا يتعطل من الأحكام إلا ما تجعله الضرورة مستحيلاً، يترتب على ذلك مبدآن: (أ) تلتزم الحكومة الناقصة بتطبيق كل قواعد الحكومة الصحيحة التي لا تعطلها الضرورة. (ب) إن الحكومة الناقصة لا تستمر إلا طالما وجدت حالة الضرورة التي سببتها فقط، وبمجرد زوال حالة الضرورة يجب أن تزول»[٤٦].

تتناقض فكرة الضرورة المتمثلة في الخلافة الناقصة مع الديمقراطية أو الشورى، وذلك لأن الضرورة تنتج من وجود قوة لا يمكن التغلب عليها، مثل أن يفرض شخص أو جماعة سيطرتهم بالقوة والعنف؛ أو مانع آخر غير القوة ـ لا يمكن إزالته ـ يحول دون قيام الخلافة الصحيحة[٤٧]. ويستشهد السنهوري بقاعدة تتردد كثيراً في التراث وتستند إلى مبدأ أصولي يقوم على اختيار أخف الضررين، وبالتالي تغليب الشرعية الواقعية في الحكم: «إذا استولى على الإمامة شخص (لم تتوفر لديه شروط العلم والعدالة، كما إذا تغلب جاهل أو فاسق)، وتبين أن إبعاده عن الخلافة يترتب عليه اضطرابات وصعاب من المستحيل التغلب عليها، فإنه لا مفر من التسليم بإمامته حتى لا نكون مثل الذي يدمر بلداً بأسره لتشييد قصر»[٤٨]. ويخلص السنهوري إلى نتيجة خطيرة الأثر في أي تطور ديمقراطي يقوم على المشاركة الشعبية أو التراضي كشرط في قيام أي حكم واستمراره. يقرر أن «الخلافة المفروضة بالقوة والإكراه، على رغم أنها فاسدة شرعاً إلا أنه يجوز

---

(٤٤) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١١٣.

(٤٥) السنهوري، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢١٤، يرجع إلى كتاب: العضودي، **المواقف** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠٧)، ج ٨.

للأفراد اعتبارها قانونية بحكم الواقع حين تجمع بين عنصرين: عنصر واقعي، وعنصر قانوني». والواقعي معروف، وهو فرض السيطرة الفعلية على إقليم الدولة التي يعلن الخليفة نفسه حاكماً عليها. أما العنصر القانوني، فيتم من خلال عقد البيعة. وهنا يظهر خلل أساسي في نظام الخلافة، إذ تعتبر بيعة الإكراه والخوف شرعية في الخلافة الناقصة طالما لم تبلغ مستوى الخلافة الصحيحة.

أما التيار المضاد لفكرة الخلافة، فينفي الفكرة من أساسها، سواء الناقصة أو الصحيحة. فعلي عبد الرازق يناقش عدم ضرورة الخلافة من وجهة نظر فقهية واجتماعية تاريخية. وينطلق من فرضية أن الرسالة شيء والملك شيء آخر، أو أن الإسلام رسالة لا حكم، ودين لا دولة. ويقول بوضوح شديد: «وقد لحق صلى الله عليه بالرفيق الأعلى من غير أن يسمي أحداً يخلفه من بعده، ولا أن يشير إلى من يقوم في أمته مقامه. بل لم يشر عليه السلام طول حياته إلى شيء يسمى دولة إسلامية، أو دولة عربية»[٤٩]. كذلك يضيف: «كانت وحدة العرب كما عرفت وحدة إسلامية لا سياسية، وكانت زعامة الرسول فيهم زعامة دينية لا مدنية، وكان خضوعهم له خضوع عقيدة وإيمان، لا خضوع حكومة وسلطان، كان اجتماعهم حوله اجتماعاً خالصاً لله تعالى، يتلقون فيه خطرات الوحي ونفحات السماء وأوامر الله تعالى ونواهيه»[٥٠]. ويرى عبد الرازق أن عالمية الدعوة تنفي عنها الغاية السياسية وقيام الحكومة، يقول: «معقول أن يأخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فأما أن يؤخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية ولا تتعلق به إرادة الله»[٥١].

يمتلك عبد الرازق تصوراً متكاملاً لشكل الدولة وأجهزة الحكم، ويعتبرها المعيار النهائي لتحديد وجود دولة أم عدمه. فهي ليست مجرد زعيم أو قائد، فالقبيلة أو العشيرة تحتاج إلى زعيم أو رئيس، وليست تنظيماً بسيطاً للعمل والمهام داخل المجموعة الاجتماعية. فالدولة لا بد لها من فلسفة تظهر من خلال طريقة الاختيار للحاكم، أي الشرعية، وتتجسد في وجود أجهزة تحفظ القانون أو تحدد الحقوق والواجبات. ويطرح عبد الرازق تساؤلات واحتمالات للرد على هذه التساؤلات: «إذا كان رسول الله ﷺ قد أسس دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا ولماذا! نريد أن نعرف منشأ ذلك الذي يبدو للناظر

---

(٤٩) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق محمد عمارة، دراسات تاريخية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٧٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

كأنه إبهام أو اضطراب أو نقص، أو ما شئت فسمّه، في بناء الحكومة أيام النبي ﷺ، وكيف كان ذلك؟ وما سره؟»[٥٢]. ويستعرض عدداً من خطط الجواب عن تلك الأسئلة. فقد يرى بعضهم أن دولة النبي كانت توضع أسسها وتدار شؤونها بوحي الله تعالى، فهي بالضرورة كاملة. وقد اشتملت على كل ما يلزم للدولة. وعلى رغم أن التاريخ أو السيرة لم يقدما التفاصيل التي تثبت ذلك، يقول: «إنه من المحتمل حقيقة أن يكون نظام الحكومة النبوية قد خفي علينا خبره، وقد تكشف لنا الأيام أنه كان المثل الأعلى في الحكم، ولكن ذلك الاحتمال لا يمنعنا أن نعود ـ ولما ينكشف لنا بالفعل ما يخالف معلومنا ـ فنسأل من جديد عن منشأ ذلك الذي عرفنا إلى الآن من الإبهام والاضطراب في نظام الحكومة النبوية، وعن سره ومعناه»[٥٣].

ويفترض عبد الرازق عدداً من الردود الممكنة على التساؤلات الخاصة بنقص أو اضطراب حكومة المدينة النبوية. فقد يبرر بعضهم هذا الاختلاف في الشكل والنظم بأنها أوضاع عارضة ومصنوعة، وليست هي ضرورية لأي نظام دولة خاصة لو أراد البساطة ورفض التكلف. ومثل هذا الرد يؤكد خلو الدولة النبوية من تلك المظاهر التي صارت اليوم عند علماء السياسة من أركان الحكومة المدنية. ولكنها ـ نظرياً ـ غير ملزمة لقيام أية دولة خاصة لو تحدثنا عن الحق في الاختلاف والتمايز والخصوصية. ولكن يبقى النقص قائماً. هناك رأي آخر يقول بأن النبي ﷺ يحب البساطة ويكره التكلف؛ لذلك كان نظام حكمه أقرب إلى الفطرة. ولكن عبد الرازق يرفض هذه المبررات على رغم ما قد تظهره من وجاهة ومنطق، ويعلق: «. . . إن في كثير مما استحدث في أنظمة الحكم ما ليس متكلفاً أو مصنوعاً، ولا هو مما ينافي الذوق الفطري البسيط، وهو مع ذلك ضروري ونافع، ولا ينبغي لحكومة ذات مدنية وعمران أن تهمل الأخذ به». ويتساءل: «وهل من سلامة الفطرة وبساطة الطبع مثلاً أن لا يكون لدولة من الدول ميزانية تقيد إيرادها ومصروفاتها، أو أن لا يكون لها دواوين تضبط مختلف شؤونها الداخلية والخارجية». وأخيراً يصل إلى تبني الاحتمال الوحيد الذي يمكن ـ في رأيه ـ أن يفسر نقص النموذج الذي قدمته تجربة المدينة في الحكم، وهو القول: «بأن محمداً ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسياً من هذه الكلمة ومرادفاتها. وما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى مِلك»[٥٤].

ويمكن اعتبار كتابات محمد سعيد العشماوي شكلاً جديداً لمعركة الدولة الإسلامية مجسدة في الخلافة أو متأثرة بشروط الخلافة وسلطاتها. ولكن هذه المعركة تأتي في ظروف

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥٤.

تختلف عن ظروف علي عبد الرازق، فهي ليست نقاشاً حول وجوب الخلافة بسبب إلغاء الخلافة، ولكنها معركة ضد موقف الإسلاميين من الدساتير الحديثة ومسائل حقوق الإنسان وفصل السلطات والديمقراطية عموماً. فالكتاب الخاص بالخلافة، كما تقول المقدمة: «يرى ضرورة نشوء نظام إنساني جديد، تتحدد فيه التزامات الحكم والمحكومين، كما تتحدد فيه حقوق كل الأفراد والمؤسسات بصورة لا لبس فيها، ولا تخليط، ولا اضطراب، ولا تدليس؛ وأن تصدر الحكومات عن إرادة الشعوب باختيار واضح صريح... وأن يكون للشعوب حق رقابة الحكومات وحق عزل الحاكم الفاسد أو الظالم أو المقصر، بهدوء وسلام، دون ما إزهاق أرواح وبغير إراقة دماء»[٥٥]. ويتساءل العشماوي منذ البداية: هل يوجد للخلافة فقه؟ ويجيب: «إن فقهاً للخلافة (أي علماً) لا بد أن يكون محدداً له أصول وله فروع وفيه استقصاءات وفيه تطبيقات. وهو لا بد أن يتضمن أصول الخلافة ونشأة الخلافة، وتأريخ الخلافة، وشروط اختيار الخلافة، واختصاصات الخليفة ووسيلة عزله... لكن كل ذلك لم يحدث، وإنما كانت الكتابة عن الخلافة تحدث في حذر شديد ووجل أشد». ويرجع ذلك إلى ظروف معينة أهمها أسباب أربعة: **أولاً**، نشأة الخلافة في أمة أمية لا تكتب ولا تقرأ وحين «استقر نظام الخلافة وبدأت الأمة تكتب وتقرأ كان عليها أن تبرز الوضع القائم بالضرورة لا أن تنظم الواقع المفترض في حرية». **ثانياً**، كانت الخلافة شديدة الوطأة، مستبدة غاشمة وأورد عدداً من الأمثلة لاضطهاد الفقهاء والعلماء. **ثالثاً**، كانت الخلافة منذ بدايتها، وحتى نهايتها، في حروب ومعارك مستمرة، لذلك أنتجت فقه حرب أكثر منه سلام، و«مثل هذا الفقه يتناءى ويتناهى عن مناقشة السلطة أو مصارحتها أو مصادمتها». **رابعاً**، يرى أن الفكر الإسلامي وعقل الأمة قد تشكلا في صيغ محددة وقوالب جامدة وسوابق محددة، كان من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ الانفلات منها، ثم مناقشتها أو تغييرها دون التعرض للتاريخ كله أو تقويض التراث بأكمله»[٥٦]. وواضح أن العشماوي يحاور الخلافة بشكلها التاريخي كنظام يصعب أن يوجد ويستمر في أزمنة حديثة لها متطلبات خاصة ورؤية معينة في طريقة الحكم، وبالتالي لا يمكن أن تكون الخلافة مثالاً أو نموذجاً تتجه إليه الأمة الإسلامية. فهو لا يناقشها أصوليتها أو دينيتها، بل قدرتها على أن تكون معاصرة، خاصة في ما يتعلق بضمان حقوق الأفراد الأساسية وقيام ديمقراطية وعدالة في المجتمع.

أما على مستوى الأحزاب، فقد ظهرت تباينات في مواقفها من الخلافة. فحركة الإخوان المسلمين بدأت بالدعوة إلى الخلافة، وانتهت إلى تسمية واسعة: «النظام الإسلامي»، وهذا هو الشعار الذي تتبناه الآن كل الأحزاب والتيارات الإسلامية. ففي خطاب للمرشد حسن البنا في المؤتمر الدوري الخامس ـ يتضح موقف الإخوان المسلمين

---

(٥٥) محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠)، ص ٨.

(٥٦) الاستشهادات كلها من: المصدر نفسه، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

من الخلافة: «. . . ان الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله». ثم يعطي شواهد تاريخية ودينية لوجوب الخلافة بين المسلمين، ويضيف: «والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تستبقها خطوات»[٥٧]. حتمت الظروف تلك على تصور الإخوان للخلافة أن يتم بطريقة فوقية قائمة على التحالفات والمعاهدات، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، ويقول الشيخ البنا: «حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على (الإمام) الذي هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة وظل الله في الأرض»[٥٨]. فقد كانت فكرة الإخوان عن الدولة ـ الخلافة تخلو من شرط تربية الأفراد والمجتمع للقيام بهذه المهمة، أي إعادة الخلافة، وكذلك شرط المشاركة الشعبية بشكلها المستحدث، أي الانتخابات والمجالس النيابية والضمانات القانونية والدستورية. وبقي حزب التحرير حتى الوقت الراهن يطالب صراحة بالخلافة، حيث يبايع المسلمون خليفة على المسمع والطاعة طالما يحكم بشرع الله. وقد عارضوا الدستور الإيراني على أسس دينية أصولية، لأن نظام الإسلام ـ في رأيهم ـ ليس جمهورياً وإنما هو نظام خلافة، وان الإسلام يمنع تحديد مدة زمنية لرئيس الدولة، ولا يُخلع طالما ظل قادراً على الحكم وملتزماً بتطبيق كتاب الله وسنة رسوله، والخلفاء الراشدون لم تحدد لهم مدة زمنية معينة، بإجماع من الصحابة، كما أن نص البيعة يدل على ذلك: «نبايع على السمع والطاعة، على كتاب الله وسنة رسوله»[٥٩].

ثالثاً: شكل الدولة: دينية أم مدنية أم إسلامية؟

كان سقوط الخلافة العثمانية وإلغاء الخلافة واقعياً، حيث تبين من تطور الأحداث استحالة عودة الخلافة، وأن السعي لإصلاح الحكم هو السبب في ظهور اتجاهات جديدة تحاول التنظير لدولة إسلامية تعيش متغيرات العصر والظروف المستجدة التي تطالب المفكرين الإسلاميين عموماً بالوصول إلى نظرية للحكم والسلطة والدولة تتسم بخصوصيتها وحداثتها معاً. مثل هذه النظرية تحتاج إلى اجتهاد جديد يتجاوز الحديث حول ضرورة وجود شكل للحكم وتنظيم البشر، وبالتالي اعتبار الأشكال التقليدية، مثل

---

(٥٧) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الطبعة الشرعية (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠)، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٥٩) نقض مشروع الدستور الإيراني، ونص الدستور الإسلامي المقدم من حزب التحرير في ٣٠ آب/اغسطس ١٩٧٩، ص ٣٨، أورده: فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الاهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٦٥.

القبيلة أو الخلافة، هي نواة دولة أو نسخة بدائية للدولة، أي اجتهاد حديث لا بد له من الانطلاق من فرضية أن الدولة الوطنية الحديثة ذات فلسفة ونظم وآليات تختلف نوعياً عن كل الأشكال التي سبقتها، حتى تلك التي وجدت في التاريخ الأوروبي. لذلك نلاحظ أن كتابات ما بعد الحرب العالمية الأولى حرصت على إبراز التمايز والمعاصرة في الفكر الإسلامي. وأعتقد أن البحث عن مفاهيم خاصة بالمجتمعات الإسلامية كان من المساهمات المتميزة رمزياً، بمعنى تأكيد الخاص الذي يحدد الإسلام والمسلمين في العصر الحاضر، إذ يصعب الحديث عن خلافة أو إمامة أو سلطنة، وفي الوقت نفسه قد لا تتسق الليبرالية والديمقراطية والقومية تماماً مع مثال الدولة الإسلامية الصحيحة أو الأصيلة.

توصل الشيخ حسن البنا إلى مفهوم للدولة الإسلامية المعاصرة يرتكز على فكرة شمولية الإسلام، لذلك استعمل مصطلح «النظام الإسلامي». وتحت هذا العنوان بحث قضايا الحكم والاقتصاد والمجتمع، وركز على هذه القضايا في **مجموعة الرسائل** ضمن الجزء المعنون «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»[٦٠]. ولم يستعمل كثيراً مفهوم الدولة الإسلامية في كتاباته، بل استعمل كلمة «حكومة» مجردة، ولم ينسبها إلى الإسلام، بل اكتفى بمفهوم النظام الإسلامي. وبحسب أحد الباحثين، «يرجع أصل مفهوم الدولة لدى البنا إلى الإسلام ذاته، فطبقاً لما سماه الفهم الشامل للإسلام أو ما أطلق عليه إسلام الإخوان المسلمين، يصبح تصور الدولة ركناً من أركان فهم الإسلام»[٦١]. ويحدد البنا دعائم الحكم الإسلامي في عمومية وغموض يعكسان غياب التنظير السياسي لدى الإسلاميين عموماً: «والحكومة في الإسلام تقوم على قواعد معروفة مقررة، هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي... فهي تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها». ويضيف: «والنظام الإسلامي في هذا لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحاً بدونها، ومتى طبقت تطبيقاً يحفظ التوازن بينها ولا يجعل بعضها يطغى على بعض. ولا يمكن أن يحفظ هذا التوازن بغير الوجدان الحي والشعور الحقيقي بقدسية هذه التعاليم»[٦٢]. يلاحظ عدم الدخول في تحديد ضمانات موضوعية خارجية، فالضمان ذاتي تماماً. كما عرف الواقع عدم توازن القواعد، فكثيراً ما تتعارض وحدة الأمة مع احترام إرادتها، أو الاثنين معاً مع مسؤولية الحاكم. لذلك وجود إمام فاسق خير من الفتنة، كما أن وحدة الأمة مقدمة على الاختلاف والتعددية التي قد تكون مظهراً للديمقراطية وحرية الرأي. وسوف نبين لاحقاً أن وحدة الأمة الإسلامية أولوية تطغى على الخيارات الأخرى لدى جماعات الإسلام السياسي.

يرى أحد دارسي فكر البنا «أن الدولة الإسلامية ليست واجبة لذاتها، وإنما هي

---

(٦٠) البنا، المصدر نفسه، ص ٢٠٩ وما بعدها.

(٦١) ابراهيم البيومي غانم، «مفهوم «الدولة الإسلامية» المعاصرة في فكر حسن البنا،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٤ (شتاء ١٩٩٢)، ص ١٤٧.

(٦٢) البنا، المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

واجبة لغيرها، أي أنها أداة ووسيلة وليست غاية». ويجد منطقاً إسلامياً بسيطاً لهذا الفهم للدولة: «أنه إذا كان الله جل شأنه قد خلق الخلق أجمعين لعبادته، والكدح الدائم لملاقاته بعد الانتقال إلى الآخرة، فإن هذه الحياة الدنيا ـ بكل ما فيها ـ إن هي إلا معبرة ـ وسيلة للمرور إلى الآخرة، فهي مؤقتة، ولكن لا بد منها، ولا تخرج الدولة كأحد أشكال التنظيم السياسي، عن هذا الحكم»[٦٣]. ويفرق الباحثون بين الدولة المحايدة والدولة الغائية، على رغم أن لأية دولة غاية، ولكن الدولة المحايدة غالباً ما تجعل غايتها الصالح العام وقيمة الفرد، بينما في الدولة الغائية قيمة الفرد تقاس بحسب توجيهها نحو تحقيق غاية الدولة أو أهدافها التي قد لا يكون الأفراد مقتنعين بها. والدولة الغائية هي في كثير من الأحيان دولة ايديولوجيا مطلقة تسعى لتطبيقها مهما كانت التكلفة البشرية. ويؤكد الإسلامويون غائية الدولة الإسلامية بالرجوع إلى النص القرآني، إذ نجد آيات مثل: **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾**[٦٤]، كذلك نقرأ: **﴿الذين إن مكّناهم في الارض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾**[٦٥]. ومن هنا: «طوّر دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية نظرية المقاصد والأهداف التي تجسد غاية الدولة بشكل واضح وكبير»[٦٦].

تكاد كتابات الإسلام السياسي تتفق حول غائية الدولة الإسلامية وتحاول تحديد هذه الغايات، وعلى رأسها إقامة الدين ونشر الدعوة من خلال السلطة والتربية. ومن الملاحظ أن أنصار الإسلام السياسي لا يهتمون بالفروق المذهبية، مثل اختلاف السنة والشيعة، ويغلبون اتفاقهم حول ضرورة عودة الإسلام قوياً في مواجهة قوى الاستكبار، وهذا غير ممكن من دون دولة إسلامية حقيقية. فوظيفة الدولة عند المفكرين الإسلاميين عموماً وبمختلف مذاهبهم، هي في الأساس، حفظ بيضة الإسلام. وفي الواقع المعاصر صارت الدولة الإسلامية ضرورية للدفاع وحفظ الدين. يقول السيد محمد حسين فضل الله: «إن التحديات الخطيرة، التي تواجه العالم الإسلامي، في عقيدته، وشريعته، وثورته وسياسته، واقتصاده وثقافته، وأمنه، تفرض على المسلمين، التطلع إلى إقامة دولة، أي دولة، تلتزم مواجهة هذه التحديات، من موقع الفكر الإسلامي قاعدة وشريعة وحركة، بحيث يكون النهج الإسلامي في استنتاج الفكر، هو المتبع في الاجتهاد الفكري، بشرط أن تنطلق في حركتها السياسية من هذا الموقع [......]. ومن هنا فإن المفروض أن يفكر الإسلاميون على مستوى مراجع التقليد، أو على مستوى الحركات الإسلامية، بأن

---

(٦٣) غانم، المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٦٤) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

(٦٥) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٤١.

(٦٦) محمد عبد الجبار، «غائية وغير محايدة الدولة الإسلامية هي التعبير الأساسي عن سلطان المجتمع القائم على أساس الشريعة،» **النور** (لندن)، السنة ٤، العدد ٤٠ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٤)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

الوقوف مع هذه الدولة الإسلامية، يمثل الوقوف مع حركة الدعوة الإسلامية من موقع متقدم، لأن الدولة تعطي الدعوة للإسلام، حركية عالمية من قاعدة القوة الكبيرة [. . .] كما تمثل الفرصة الكبيرة، لتطبيق الأحكام الشرعية المنطلقة من اجتهاد إسلامي، قد يختلفون معه في بعض نتائجه، أو في بعض تطبيقاته، ولكنهم لن يختلفوا في الإقرار بأنه ينطلق من القواعد الإسلامية المقررة»(٦٧).

أسهبت في الاستشهاد السابق، لأنه من أكثر النصوص تمثيلاً لفكرة الدولة الإسلامية الغائية. فهي دولة عالمية مسرحها العالم وليست دولة ـ وطنية قطرية لأنها تتبنى وتساند الدعوة غير المحددة بمكان معين. والهدف الثاني هو تطبيق الشريعة وأحكامها التي لا يصح الاختلاف حولها مبدئياً حتى لو شابها بعض جوانب القصور في التطبيق أو تسببت في بعض المشكلات المباشرة أو الجانبية بسبب هذه الأحكام. وهنا يبرز سؤال الأولوية: هل تظهر الديمقراطية كأولوية في هذه الأهداف والغاية؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي، فإنني أعتقد عدم وجود نقص في الرؤية، على أساس أن كل ايديولوجيا تتميز بخصائص معينة ليست بالضرورة متشابهة أو متطابقة مع الايديولوجيات الأخرى. فقد ترفع ايديولوجيات من قيمة الحرية الشخصية والفردية، وقد ترفع أخرى من قيمة وحدة الأمة. وهنا قد تتداخل الأمور، فقد يرى بعضهم أن تحقيق غاية معينة قد يقود إلى تحقيق غايات أخرى. فقد يرى مفكر مسلم أن وحدة الأمة الإسلامية هي الطريق إلى تحقيق الحرية الفردية مثلاً. وكثيراً ما تفسر الآية: **﴿وإذ قال ربك للملائكة، إني جاعل في الأرض خليفة﴾**(٦٨). ويحاول بعض الباحثين إيجاد توفيق وتلاؤم بين غائية الدولة وما يعنيه ذلك من تضحية بالفرد من أجل المثل العليا، وبين القيمة الإنسانية للفرد. فالدولة الغائية يصعب عليها ألا تكون استبدادية، إذ تفرض عليها بعض الظروف أحياناً أن تنزع أو تصادر أو تقيد الحريات. وهنا يقدم المسلمون معادلة دقيقة للدولة الإسلامية الغائية: «تختلف الدولة الإسلامية عن الدولة الاستبدادية في كونها تحافظ على حق الإنسان في تقرير مصيره، باعتباره كائناً حراً ومسؤولاً. كما تختلف عن الدول الديمقراطية الليبرالية في كونها ذات غايات، وليست محايدة، إزاء القيم الأخلاقية والإنسانية»(٦٩). هذا على مستوى التنظير، ولكن هل من الممكن تطبيق هذه المعادلة على أرض الواقع؟ أي الحفاظ على الحريات وتحقيق غايات الدولة؟

يبرز السؤال الذي يدور حوله جدل طويل لم ينته بعد: هل يعني أن الدولة التي تسعى لتحقيق غاية نشر الدعوة وتطبيق أحكام الشريعة هي دولة دينية؟ أو ما هي أوجه

---

(٦٧) محمد حسين فضل الله (العلاّمة)، **الحركة الإسلامية. . . هموم وقضايا** (بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠)، ص ٣١٥.

(٦٨) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

(٦٩) عبد الجبار، «غائية وغير محايدة الدولة الإسلامية هي التعبير الأساسي عن سلطان المجتمع القائم على أساس الشريعة،» ص ٢٨.

الاختلاف بين الدولة الدينية والدولة المدنية في الفكر الإسلامي؟ أو هل يمكن لدولة أن تجمع بين الفلسفتين: الدينية والمدنية من دون تناقض أو تعارض؟ وأي نقاش حول دينية السلطة يصبح مجدياً فقط حين نجيب عن الأسئلة الخاصة بمصدر السلطة في الدولة: من أين تستمد هذه الدولة سلطتها أو شرعيتها؟ والسؤال الثاني هو: ما هي وظيفة هذه الدولة؟ أي أن ينطلق من مصدر السلطة ووظيفة السلطة أو غايتها لتحديد دينية، أو مدنية، أو خصوصية هذه الدولة في الإسلام. هناك اتجاه عريض ضمن الإسلام السياسي يرفض هذا التساؤل من البداية، فنجد فهمي هويدي يسميه «السؤال الغلط»، حيث يقول: «إذا أردنا أن نحسن الظن بالذين وصفوا الدولة الإسلامية بأنها دولة دينية، ثم اعتبروها نقيضاً للدولة المدنية، فلن يكون أمامنا سوى مخرج واحد هو: إعذارهم باعتبارهم لا يعرفون دلالة تلك المصطلحات، الأمر الذي أوقعهم في الغلط، وأوردهم موارد الضلال من حيث لم يحتسبوا»[٧٠]. ويتناول الجابري السؤال من زاوية مختلفة، فضمنياً يعني السؤال وجود فصل للدين عن الدولة أو للدولة عن الدين، وبالتالي ستعني عبارة فصل الدين عن الدولة أو العكس، وبالذات داخل المرجعية التراثية، «إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان الإسلام من السلطة التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام» أو الاثنين معاً. ويمكن إقناع شخص يفكر من داخل المرجعية التراثية بأن المقصود ليس إنشاء دولة ملحدة ولا نزع الصبغة الإسلامية عن المجتمع. ولكن من الصعب إقناعه بأن فصل الدين عن الدولة ليس معناه حرمان الإسلام من السلطة التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام، «وإذن يجب البدء بالتمييز بين السلطة المنفذة للأحكام الشرعية وبين الهيئة الاجتماعية المسماة: الدولة. لماذا؟ لأن الدين في نظره يشتمل على أحكام يجب أن تنفذ، وأن الدولة هي «السلطة» التي يجب أن تتولى التنفيذ»[٧١]. لذلك يطالب بإعادة صياغة ووضع السؤال القائل: هل الإسلام دين ودولة؟ لأنه «لا يجد معناه الإسلامي، أي القابل لأن يجاب عنه من داخل التجربة الحضارية الإسلامية إلا إذا أعدنا صياغته بأن وضعنا فيه كلمة «أحكام» مكان كلمة «دين»، وكلمة «سلطة» مكان كلمة «دولة»»[٧٢]. ويكون السؤال: «هل الإسلام أحكام (شرعية) وسلطة؟»، لأن الشكل الثابت الوحيد في التراث الإسلامي الذي يمكن أن يجيب عن السؤال، «هو أن هناك أحكاماً ينص عليها القرآن وتحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية. ومفهوم «ولي الأمر» مفهوم متسع، إذ يصدق على رئيس العائلة وعلى رئيس القبيلة، كما يصدق على العلماء والفقهاء وعلى الحاكم المسلم في دار الإسلام، سواء كان والياً أو أميراً أو خليفة»[٧٣].

---

(٧٠) هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ١٨٤.

(٧١) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٨٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.

وقد أطلق شعار البنا «الإسلام دين ودولة»، الأسئلة والنقاشات من صندوق «باندورا» الفكري، ولكنها ليست كلها شريرة، وإن بقيت مفتوحة تترك مشكلات جديدة، وتتناسل أسئلة جديدة عوضاً من تقديم أجوبة مقنعة. وفي كثير من الأحيان، تتجاوز مثل هذه الشعارات الايديولوجية الظروف التي أوجدتها، وتكتسب قدرة هائلة على التجدد والتحول بحسب أوضاع أخرى. فشعار البنا أوجدته ظروف العقد الثاني من هذا القرن، ولكنه تجدد ضمن ظروف مواجهة جديدة مع الغرب والضعف الداخلي. ونلاحظ أن هذا الشعار يدمج مدنية ودينية الدولة في الإسلام بطريقة تثير كثيراً من الالتباس. فهو يفسر أو يفهم من قبل بعضهم بأنه إقرار بدينية الدولة بشكل مطلق وكامل لا يمكن تلطيفه، ويرى عادل ضاهر في هذه المقولة ـ الشعار، أنه «لم يكن القصد منها الإشارة إلى وجود علاقة تاريخية بين الإسلام والسياسة، بل الإشارة إلى علاقة جوهرية مزعومة بين الاثنين. إن هذه العلاقة جوهرية إلى حد ما في نظر بعضهم، بحيث علينا أن نعتبر الدولة داخلة في الإسلام»[٧٤]. إن الفهم السابق يتردد بين العلمانيين، ولكن للمفارقة، حتى الإسلامويون، من منظورهم، أعطوا الشعار تفسيراً يؤكد دينية الدولة، على رغم النفي المستمر لذلك. فقد اعترض بعض علماء الأزهر، مثل الشيخ نوار، على استعمال البنا التعبير بهذه الصيغة، على أساس أن استعماله واو العطف لا يفي بالمعنى المطلوب: «فإن هذا الاستعمال قد يوحي بوجود مغايرة بين الإسلام والدولة، بينما المطلوب، في نظر المعترضين، هو أن ندلل على أن الإسلام يتضمن، بحكم ماهيته، الدولة ولا يرتبط بها ارتباطاً موضوعياً أو واقعياً وحسب»[٧٥]. فالعلاقة بين الإسلام والسياسة في رأيهم ـ بحسب ضاهر ـ هي أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية، بل هي علاقة منطقية أو مفهومية. والفرق بين التصنيفين هو أننا حين نقول علاقة تاريخية، فهذا يعني «أن الظروف التاريخية التي نشأ الإسلام في كنفها، وليس أي شيء يتعلق بطبيعة الاعتقادات الدينية للإسلام، هي التي أوجبت اتجاهه نحو إقامة دولة لغرض ترسيخ الدين»[٧٦].

ولكن هل يكتفي الإسلاميون عموماً بتاريخية العلاقة، أم يعتبرون أن علاقة الإسلام بالسياسة أو الدين بالدولة متضمنة في أصل الدين، وبالتالي تصبح مقولة مطلقة صالحة لكل زمان ومكان أو مقام؟ إن اختيار المعنى الأخير، يعني، بالضرورة، دينية الدولة مهما كان النفي أو المبرر. ويتسم الفكر الإسلامي المعاصر عموماً (ويتضمن ذلك علماء الدين والفقهاء والدعاة وعناصر الإسلام السياسي، أي الإسلامويين، والمجددين والعصريين) بثنائية تصل إلى حد التناقض عند محاولة الإجابة عن سؤال أكانت الدولة التي يتصورونها دينية أم مدنية؟ فعلى سبيل المثال، يفلسف أحدهم الأمر كما يلي: «.. فإنه عندما قال لي

(٧٤) عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية،» في: أدونيس [وآخرون]، **الإسلام والحداثة: ندوة مواقف** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٧١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٣.

قائل ذات يوم: «إنكم تريدونها دولة دينية» كان ردي بالنفي والإيجاب في آن واحد، حيث اعتبرت أنها ليست دينية قياساً على المفهوم السائد للمصطلح، ولكنها دينية، بمعنى أنها تقوم على أساس من الالتزام بمبادئ الإسلام»[٧٧]. ولكن الأمر لا يقف عند حد الالتزام بمبادئ الإسلام، إذ يرى غالبية الإسلاميين، إن لم يكن جميعهم ولو بطريقة غير مباشرة، أن تأسيس هذه الدولة واجب أو فرض ديني، وأحياناً ركن من أركان الإسلام. ويمكن للمناقشة الآتية أن تدعم هذا الرأي، فقد كتب عمارة ـ وهو من أنشط الكتاب الإسلامويين وكثيف الإنتاج ـ يقول بأن الدولة، وليست فقط الخلافة، لا تعتبر ركناً ولا أصلاً من أركان الإسلام وأصوله. ولكنه يستطرد مستدركاً: «فكون الدولة ليست ركناً من أركان الدين لا يعني انتفاء العلاقة بينهما على نحو ما يفهم العلمانيون. [...] فالقرآن الذي لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة ـ كواجب ديني ـ قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام. فهنالك من فرائض الإسلام وواجباته الدينية، حدود لا بد لقيامها وإقامتها من الولاية والدولة والسلطة العامة والسلطان»[٧٨]. ويرد عليه إسلاموي آخر بغضب: «...نقرر على الرغم من أن ذلك بديهية منطقية وقرآنية، أن إقامة الدولة (الإمامة) للمسلمين واجب ديني على الأمة الإسلامية لا تساس أمور دينهم ودنياهم إلا به، نقول هذا درءاً لأي مقال يصدر عن أي شخص يستهدف التهوين من المسؤولية الواجبة على المسلمين في إقامة هذا الحكم، أي الإمامة أو الدولة الإسلامية»[٧٩]. ويتساءل عن الذي يعنيه عمارة بأن إقامة الدولة ليست ركناً من الدين لأنها لم تأت من أركان الدين الخمسة، ويشرح: «مع أن الحديث عن هذه الأركان الخمسة للإسلام يتعلق بإسلام الفرد لا الجماعة، لأنه من غير المعقول أن يقال للفرد المسلم إنه من أركان إسلامك كفرد إقامة الدولة، فهذا أمر لا يتوجه الحديث به إلا لجماعة»[٨٠].

إن مسألة دينية الدولة في الإسلام تثير إشكاليات منهجية عديدة، فعلى ماذا يرتكز المؤيدون أو الرافضون الفكرة؟ يدور منطق الرافضين لدينية الدولة الإسلامية حول خصوصية التاريخ الإسلامي ومبادئ الدين الإسلامي التي تختلف عن المسيحية كدين، والكنيسة كمؤسسة، ودور رجال الدين. ولكن المؤيدين لدينية الدولة ينطلقون من المرجعية نفسها، فمن الواضح أن المناقشة تفند أو تدعم من خلال الاستشهاد والرجوع إلى الأصول، أي الكتاب والسنّة، أو إلى الفقه والتراث، أي التاريخ الديني، أو الواقع المعاصر والتأثيرات الخارجية. وهذا التقسيم لا يعني استبعاد اختيار ما، بل تتداخل عملياً العناصر الثلاثة في التحليل. فقد لاحظنا اللجوء إلى القرآن، ليس في آيات الشورى أو

---

(٧٧) هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص ١٨٥.

(٧٨) محمد عمارة، **العلمانية ونهضتنا الحديثة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦)، ص ٣٣ ـ ٣٥.

(٧٩) محمد ابراهيم مبروك، **مواجهة المواجهة** (القاهرة: دار ثابت، ١٩٩٤)، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٨٠) المصدر نفسه، هامش ص ٥١.

الحكم بما أنزل الله فقط، بل في الاستدلال بآيات استخلاف الإنسان والتمكين في الأرض. أما بالنسبة إلى السنة، فعمل الرسول نفسه، وليس أحاديثه، دليل على دينية الدولة. أما التاريخ والتراث، فيعطينا شواهد لا تنضب على خلفاء يؤكدون دينية الدولة، على سبيل المثال لا الحصر: هذا هو أبو جعفر المنصور على منبر عرفة، وفي يوم عرفة يقول في خطبته: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على فيئه أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، وقد جعلني الله عليه قفلاً: إذا شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني»[٨١]. أما بالنسبة إلى التاريخ المعاصر، فالنقاش يدور أساساً حول المقارنة بين الدولة الدينية كما عرفتها المسيحية، والدولة الإسلامية، مع التركيز على مصطلحات مثل الثيوقراطية (Theocracy)، أي السلطة الدينية والزمنية حين تدمجان في سلطة واحدة. كذلك النقاش حول العلمنة كمقابل للدولة الإسلامية، وهذا تطور جديد، إذ يرى الإسلامويون أنفسهم في عيون الآخرين، من دون وعي أحياناً، حين يصرون على دحض المقارنة بين الدولة الإسلامية وبين الثيوقراطية أو العلمانية، فيمكن أيضاً أن نقول إن الدولة الإسلامية كانت دولة دينية، ولكنها تختلف عن دينية المسيحية والكنيسة. فكونها دينية لا يعني بالضرورة أنها صورة طبق الأصل عن الامبراطورية الرومانية مثلاً. لذلك فإن نفي التشابه مع الدولة الدينية المسيحية (الثيوقراطية) لا يعني حتماً أن الدولة الإسلامية التاريخية مدنية بالمعنى المعاصر أو على الأقل غير دينية، إذا تجنبنا مصطلح مدنية الذي قد يفسر بالعلمانية. فهي في النهاية دولة دينية بطريقتها الخاصة، والتي تبحث عنها لتجعلها متميزة، وهي بالفعل متميزة في دينيتها التي قد تنشأ في ظروف معقدة مختلفة عن عهد مجتمع المدينة.

حين ينفي الإسلامويون عن الدولة المرجوة صفة الدينية والمدنية معاً، يحق لنا أن نتساءل: ما هي إذن؟ ردهم البدهي والسريع أنها إسلامية، ولكن هذا لا يكفي، لأنها تُنسب إلى دين يشمل السياسة وغير السياسة. ونحن هنا إزاء مصطلح سياسي هو الدولة، إذ لا بد أولاً من أن نحدد مضمونه السياسي الجوهري أو الأساسي، ثم ننسبه بعد ذلك إلى دين أو منطقة أو أسرة حاكمة مثلاً. لذلك نجد آراء عديدة تحاول تفسير وفهم هذا الشكل الخاص الذي يُدعى «الدولة الإسلامية»، من خلال نفي دينية الدولة، ومع ذلك تنسب إلى الدين الإسلامي. وتقوم هذه الفرضية المعقدة على أساس اختلاف الإسلام عن المسيحية، واقتصار المسيحية على العقيدة فقط. وترتكز هذه الفكرة على تفسير قول للمسيح، غالباً ما ينتزع من سياقه التاريخي والأسباب المباشرة لقوله. فالقصة تذكر أن بعض الفريسيين أرسلوا إلى المسيح تلاميذهم مع الهيرودسيين قائلين: «يا معلم، نَعلم أنك صادق وتُعلِّم طريق الله بالحق، ولا تبالي بأحد، لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس. فقل لنا: ماذا تظن؟ أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا؟» فعلم يسوع خبثهم، وقال:

---

(٨١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي والشيخ محمد العثماني (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ٣٠٣.

«لماذا تجربونني يا مراؤون؟ أروني معاملة الجزية». فقدموا له ديناراً. فقال لهم: «لمن هذه الصورة والكتابة؟» قالوا له: «لقيصر». فقال لهم: «أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله». فلما سمعوا تعجبوا وتركوه ومضوا[٨٢]. ويبدأ الإسلامويون في نفي الدينية عن الإسلام من هذه النقطة: «إن الإسلام: الدين لم يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، أي لم يعتزل أمور الدولة والسياسة والمجتمع... وأيضاً هو لم يضع لدولة المسلمين النظم والقوانين والنظريات، وإنما اتخذ لنفسه موقفاً وسطاً في هذا الميدان ـ متسقاً في ذلك مع النمط الحضاري الذي يتميز به في العديد من الأمور»[٨٣]. والكاتب هنا يصل إلى مصطلح جديد يفسر به إسلامية الدولة، ففي الإسلام لا يوجد لا فصل ولا وحدة في علاقة الدين والدولة وإنما تمييز، بمعنى أنه لم يضع النظم والنظريات والقوانين، إنما تركها للعقل والتجربة، ولكن وضع الفلسفة والمعايير والمقاصد التي تؤطر هذه النظريات والقوانين.

يواجه التفسير السابق سؤالين مهمين: هل فصلت المسيحية حقيقة بين الدولة والدين؟ وهل ميزت الدولة الإسلامية تاريخياً بين الديني والمدني؟ السؤالان متداخلان، فكلا الإسلام والمسيحية لم يفصل بين الدين والدولة في الواقع. وفكرة التمايز في التطبيق الإسلامي أراد بها المنظرون الإسلامويون نفي التشابه بين المؤسسة الدينية الإسلامية والكهنوت المسيحي كما مثله نظام الإكليروس (Clergy). كذلك أرادوا تجنيب الإسلام أخطاء رجال الدين الذين تسببوا في الإصلاح الديني، ثم العلمنة في ما بعد. ولكن التشابه أو التطابق قائم طالما ظل الاعتقاد بأن المسيحية دين سماوي. وهنا يعترف أحد منظري الإسلام السياسي بأن بداية المسيحية لم تختلف عن الإسلام: «والحق أن أوروبا ـ التي أثمرت سيرتها الحديثة مذهب عزل الدين عن السياسة، ثم بسطته في العالم قوة نفوذها السياسي ـ لم تجرب تناقضاً بين مقتضيات الإيمان الصحيح وحاجات الحياة العامة، وإنما عرفت صراعاً متطاولاً انتهى إلى طلاق بائن بين الكنيسة ـ من حيث هي المؤسسة التي يتمثل فيها الدين كله ـ والدولة بما هي مؤسسة سياسية تتمثل في الحكومات الملكية والجمهورية. وقد نشأ هذا الصراع في ظل النصرانية التي يرجع أصلها إلى بعثة المسيح عليه السلام. وإنما جاء المسيح داعياً إلى توحيد الله وتوحيد منهج الحياة عبادةً له وإسلاماً»[٨٤]. ويرجع الفصل إلى دور الكنيسة كمؤسسة شوهت الدين واستغلت تعاليمه في سبيل تقوية سلطة رجال الدين في الامبراطوريات والدول التي قامت. فلو آمنا بالأصل الواحد للمسيحية والإسلام كأديان توحيدية، فهذا يعني عدم الاختلاف

---

(٨٢) **الكتاب المقدس**، «انجيل متى،» الاصحاح ٢٢، الآيات ١٥ ـ ٢٢؛ «انجيل مرقس،» الاصحاح ١٢، الآيات ١٣ ـ ١٧، و«انجيل لوقا،» الاصحاح ٢٠، الآيات ٢٠ ـ ٢٦.

(٨٣) عمارة، **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، ص ٢٦.

(٨٤) حسن الترابي، **الإيمان وأثره في حياة الإنسان**، ط ٢ ([د.م.]: منشورات العصر الحديث، ١٩٨٤)، ص ٢٢٩.

بينهما في أساسيات عقدية.

إن أية محاولة للتعمق في فهم المسيحية يظهر أنها لم تفصل الدين عن الدولة. ونبدأ مع تساؤل العروي: «ألا يحق لنا أن نقول إن النصرانية دين ودولة؟ أوليست ديناً يعيش في جانب دولة في نطاق مؤسسة مستقلة؟». ويصل إلى أسباب التمييز ويرجعها إلى خطأ في استعمال معنيين متباينين في تحديد كل دين. فالمستشرقون مثلاً، «عندما يقولون النصرانية دين فإنهم يعنون المعتقد، وعندما يقولون الإسلام دين ودولة، فإنهم يعنون الحضارة الإسلامية.. لو عنوا بالنصرانية حضارة محددة لوجب عليهم الاعتراف بأنها دين ودولة، كنيسة وإدارة، بابوية وامبراطورية، ولو عنوا الإسلام المعتقد لوجب القول إنه دين فوق الدولة وما سواها»[85]. بالفعل، كانت المسيحية في البداية مجرد معتقد يتفادى الاصطدام مع السلطة السياسية، لذلك كان الحديث عن سلطتين، زمنية ودينية، كما يدل على ذلك قول المسيح المأثور ـ الذي سبق ذكره عن قيصر ـ ورفض المسيح تقسيم إرث بين إخوة مختلفين قائلاً: «ومن أقامني بينكم قاضياً لأقسم بينكم الميراث؟»، كذلك يقول في موضع آخر: «وكل معاقب عليه في الأرض معاقب عليه في السماء». لذلك كانت المسيحية في البداية هي محاولة توفيق بين سلطتين: إحداهما زمنية، والأخرى دينية. ولكن الكنيسة طالبت المسيحيين بطاعة ولي الأمر، لأنه ما من سلطة إلا مصدرها الله، وعندما نطيعها إنما نطيع الله. وهذا ما استُند عليه في تبرير شرعية السلطة بدعوى أنها تستند إلى الحق الإلهي (Divine Right). واكتفت الكنيسة بالسلطة الروحية، ليس تماشياً مع أصوليات الدين، ولكن فرضت ذلك مقتضيات الواقع وميزان القوى ـ كما تقول لغة السياسة والحرب ـ عند بدايات ظهور المسيحية: «فالدولة لا تزال وثنية، وليس من تأثير للمسيحية عليها، كما ليس عليها من مآخذ، لا سيما أن هذه الدولة لا تهتم إلا بالأمور الدنيوية، في حين أن ما يهم المسيحيين هي أمور دينية محضة، وليس في ذهنهم أو في برنامجهم نظام سياسي معين يستبدلون به النظام القائم»[86]. فقد قبل المسيحيون بدور الدولة المنفصلة عن رعايتهم باعتبارات النظام الطبيعي، أي وجود سلطة تحفظ الأمن وتمكن المسيحيين أنفسهم من أداء شعائرهم الدينية. ولكن الأمور تتغير بعد أن اعتنق الامبراطور المسيحية ولم تعد السلطة وثنية، فبعد أن كان المسيحيون يطيعون أوامر السلطة، ويصلون ويدعون للامبراطور والامبراطورية، فإن المرحلة التي أعقبت ذلك «ستتميز بأنها مرحلة محاولة رجال السلطة استمالة رجال الكنيسة إلى جانبهم، وكذلك محاولات رجال الكنيسة لانتزاع السلطة والقيادة من رجالات الدولة»[87]، إلى أن وصل الوضع في القرون الوسطى إلى المطالبة بدمج السلطتين بهدف الوصول إلى مجتمع مثالي مسيحي من

(٨٥) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٨٦) مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السياسية**، نقله إلى العربية عفيف شمس الدين (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

خلال التنسيق الكامل بين السلطتين الروحية والزمنية. وقد ظهر هذا الاتجاه بوضوح في ما قاله البابا غريغوار الكبير (٥٩٠ ـ ٦٠٤): «ليست العبرة في أن يكون هنالك ملك، لأن هنالك كثيراً من الملوك في العالم، وإنما العبرة في أن يكون هذا الملك كاثوليكياً، ولا قيمة ولا قوة للسلطة الزمنية إلا في كونها ترتكز على مبادئ دينية»[٨٨]. وهذه هي الفكرة التي طورها القديس اوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) في كتابه **مدينة الرب** الذي يقول فيه بإمكان تحويل العالم إلى «مملكة سماء» لاهوتية منظمة ومجتمع روحي من «المؤمنين المقدور لهم الإيمان منذ الأزل»[٨٩].

يتضح جلياً من التطور التاريخي للمسيحية عدم وجود خلاف بين رؤية المسيحية أو الإسلام للعلاقة بين الدين والدولة، أو السلطة السياسية. ويبدو لي أن هذا الاتفاق سببه عالمية الدين وضرورة انتشاره بين البشر، وهنا لا بد من وجود سلطة منظِّمة ومحاربة ومدافعة عن وجودها. إن اصطدام وصراع الكنيسة مع المجتمع والدولة، أو العكس أيضاً، جاء بسبب التطور الاجتماعي في أوروبا، وبالذات صعود البرجوازية القادرة على انتزاع حقوقها من الكنيسة. ومن هذه الحقوق، حق العلم والتفكير وحق الملكية، وحق الحرية عامة. ومن هنا تعارض العلم مع العقيدة الدينية، وفصل السلطات مع الحق الإلهي، وقيام الدولة الوطنية مع حدود الامبراطورية ومملكة الرب، وهكذا. ولذلك يبدو وكأن الإسلامويين ـ كما أسلفنا ـ يرفضون مصطلح الدولة الثيوقراطية على رغم وجود كثير من التشابه بين الدولتين الإسلامية والمسيحية. كما توجد بعض الاتجاهات في الفكر الإسلامي عموماً تقبل المصطلح مع بعض التحفظات أو الإضافات والتعديلات في المضمون والمعنى. فالمودودي يفترض وجود شكلين للحكومات: ديمقراطية أو ثيوقراطية، ويبدو أنه انطلق من محاولة تحديد مصدر السلطة وطبيعتها وطريقة التشريع. فبعد أن يعدد خصائص الديمقراطية، يقول المودودي: «فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية (Theo-cracy)، ولكن الثيوقراطية الأوروبية تختلف عنها الحكومة الإلهية (الثيوقراطية الإسلامية) اختلافاً كلياً. فإن أوروبا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السدنة (Priest Class) مخصوصة، يشرعون للناس قانوناً من عند أنفسهم بحسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهي، فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية»[٩٠].

وعلينا التوقف عند نظرية المودودي عن الثيوقراطية الإسلامية، لأن المودودي يعتبر

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٨٩) هربرت جورج ويلز، **معالم تاريخ الإنسانية**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، ط ٤ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)، مج ٣، ص ٧٢٤.

(٩٠) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٤)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

مرجعية أساسية عند كل الحركات الإسلامية دون استثناء ـ مع بعض التعديل والتحوير عند من يسمون بالمعتدلين. فهو يعرف ويصف الثيوقراطية الإسلامية كما يلي: «أما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشائخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله. ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة الثيوقراطية الديمقراطية (Theo-democracy) أو الحكومة الإلهية الديمقراطية»[٩١]. ويرى أن هذا «الطراز من الحكم يخول فيه للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة (Limited Popular Sovereignty)، وذلك تحت سلطة الله القاهرة وحكمه الذي لا يغلب». ومن ناحية أخرى، «لا تتألف السلطة إلا بآراء المسلمين، وبيدهم يكون عزلها من منصبها، وكذلك جميع الشؤون التي لا يوجد عنها في الشريعة حكم صريح لا يقطع فيها بشيء إلا بإجماع المسلمين»[٩٢]. يلاحظ أن المودودي الذي يكتب بغير العربية، كثيراً ما يجد نفسه مضطراً إلى استعمال مفاهيم غربية لها تاريخها وتحددت واقعياً على مستوى الممارسة. ولكن الكاتبين باللغة العربية يستغلون مرونة اللغة العربية وثراءها في المترادفات والمتشابهات، فيوردون كثيراً من الكلمات وقليلاً من المفاهيم، أو يرد فيها كلام كثير وأفكار قليلة. ويلاحظ أن الكتابة باللغة الفارسية تقدم بدورها معاني تختلف عن العربية أو الانكليزية أو الأوردية، وبالتالي ظل هذا المفهوم، أي الدولة الدينية (الثيوقراطية) من أكثر مصطلحات الفكر السياسي الإسلامي إبهاماً وغموضاً على رغم هذا الكم الهائل الذي كتب حوله.

رفض الفكر الإسلامي عموماً وصف النظام الإسلامي بأنه ثيوقراطي، على رغم تأكيد الطابع الديني المتميز للدولة الإسلامية. ويقوم هذا الرفض والنفي على المقارنة بين النظام الكهنوتي ـ الكنسي في المسيحية، وبين دور رجال الدين أو العلماء والفقهاء في الإسلام. كذلك البحث عن مصدر السلطة في الدولة الإسلامية والمسيحية، وبالتالي موقع التفويض الإلهي أو الحاكمية في هذه السلطة. تسعى كل محاولات تفسير العلاقة بين النظامين الغربي والإسلامي إلى نفي الثيوقراطية عن الدولة الإسلامية، وذلك من خلال انتقاء ـ مقصود أو غير مقصود ـ لجوانب معينة في الثيوقراطية لا يخلو منها الإسلام. فالسيد فضل الله مثلاً يرى الاختلاف في كون «الحكم الإسلامي ليس حكماً إلهياً مطلقاً بالمعنى الغربي»، ويشرح ذلك: «إن السلطة في الإسلام، لا تعني الحكم الإلهي الذي عرفه الغرب، باعتبار أن الحاكم يحكم باسم الله من خلال مزاجه وذاتيته، فالحاكم يحكم من خلال ما جعله الله له من موقع، ولكن ضمن البرنامج الذي وضعه الله فيه، والذي لا يستطيع أن يزيد فيه كلمة أو ينقص فيه كلمة»[٩٣]. فنحن لا نتبين اختلافاً كبيراً لأن

---

(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٩٣) «فضل الله: الحكم الإسلامي ليس حكماً إلهياً مطلقاً بالمعنى الغربي،» مقابلة أجراها قاسم قصير، **النور** (لندن)، السنة ٤، العدد ٤٠ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٤)، ص ٣٠ ـ ٣١.

الضمانات في الحالتين ذاتية، ففي الحالة الأولى، أي الغربية، يمكن أن يوظف الحاكم تفويضه الإلهي في خير أمته. وفي الحالة الثانية، يمكن أن يحكم الخليفة بحسب نزواته وأهوائه، ثم ينسب ذلك إلى البرنامج الإلهي، كما ظهر في كثير من شواهد التاريخ الإسلامي. كذلك تضعف فكرة الحاكمية لله أو نظرية ولاية الفقيه، التمييز بين الثيوقراطية الغربية والدينية الإسلامية، بسبب تماهي الحاكم بالبرنامج.

يرى بعضهم أن مصدر السلطة يُميِّز بين النظام الثيوقراطي الغربي والنظام الديني، ففي الأول يتلقى الحاكم سلطته إما من رجال الدين أو من الحق الإلهي بوصفه ظل الله على الأرض. والمقصود بهذا عند كثير من الإسلاميين هو ادعاء شخص أو مؤسسة الحق في تفسير الدين وفهمه، مما يكسبهما حقوقاً سياسية وقانونية على أساس ديني. وهذا ما عناه الشيخ محمد عبده بقوله: «ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوقراطي»، أي سلطان إلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة، وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن الحق ما دام مؤمناً أن يخالفه»[٩٤]. وهنا يبرز اتجاه قانوني واضح ضمن الفكر الإسلامي يحاول تفسير إشكالية التمايز، على رغم دينية الدولة الإسلامية، إذ يكتب كمال أبو المجد: «سوف نلاحظ أن خلطاً كبيراً قد وقع في الفكر العربي والإسلامي تداخلت بسببه قضية سند «شرعية السلطة» وأساس الطاعة التي يستحقها الرعاة على الرعية مع قضية النظام القانوني الذي يخضع له المجتمع المسلم بحكامه ومحكوميه، وهو نظام الشريعة الإسلامية»[٩٥]. وهذا منهج ـ كما يقول صاحبه ـ يقوم على ضرورة التمييز بين قضية سند السلطة وقضية طبيعة النظام القانوني، ويهدف بذلك إلى نفي الدولة الدينية، وأن رضاء الشعب أو الأمة هو مصدر شرعية السلطة في الإسلام. ونجد الفكرة تأخذ المعنى التالي عند هويدي: «الفرق الأساسي بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية هو أن الأولى تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، بينما في الثانية ـ الإسلامية ـ فإن الله مصدر القانون، بينما الأمة هي مصدر السلطة. ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع، والحاكم في المقدمة منهم»[٩٦]. ويفرق أيضاً بين مصدر السلطة ومصدر القانون بحسب المفهوم الإسلامي. وتتعدد الآراء في هذه الوجهة التي يوصف كتّابها بالاعتدال في الموقف

---

(٩٤) عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، ص ١٢٢. تتكرر الفكرة لدى: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ٨ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٦٨، ومنير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات** (تونس: دار البراق، ١٩٨٩)، ص ٤١ ومصادر أخرى.

(٩٥) كمال أبو المجد، «المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة،» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، ص ٥٨١.

(٩٦) هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص ١٨٥.

أو الاستنارة في الفهم، ولكنهم في النهاية يمثلون صفوة أو نخبة داخل حركة الإسلام السياسي، ولا يمتد أثرهم عميقاً أو بعيداً. وهنا أيضاً يقول محمد سليم العوا: تطبيق الشريعة لا ينبغي النظر إليه من زاوية علاقة الدين بالدولة، بل من زاوية علاقة الدين بالقانون، ذلك لأن الإطار القانوني في أي بلد لا يجوز أن يخرج عن أو يخالف الإطار العام للقيم والأصول الدينية للمجتمع[٩٧]. وتنتهي هذه الآراء إلى القول بأن «الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطتها من الله، بل من الجماعة الإسلامية التي تنصبها وتعزلها، متى أخلّت بشروط التعاقد، فهي مقيدة برأي الجماعة»[٩٨].

رابعاً: الحاكمية

ما زال الحديث يدور حول المصدر الحقيقي للسلطة في الدولة الإسلامية، وهذه قضية لم يُتفق حولها بين المسلمين، إذ نجد أن جميع المسلمين متفقون حول شمولية الدين ووجود قواعد مطلقة ثابتة لكل جوانب الحياة، ومنها السياسة والمجتمع. وهناك خط واصل من السماء إلى الأرض، وفي نقطة ما في هذا الخط يتحدد ما هو إلهي من جانب أو ما يترك للبشر وعقولهم واجتهاداتهم. ولكن هذ النقطة غير متفق على موقعها، إذ تعلو أو تهبط أو تختفي ويصبح كل الأمر إلهياً، كما يتضح في نظرية الحاكمية لله أو ولاية الفقيه. وفي هذا عودة إلى نقاش قديم متجدد: هل الإسلام في أصله دين ودولة؟ ففي عهد النبي ﷺ كان المجتمع بسيطاً ويمكن تنظيمه من خلال الدين فقط، ولكن ـ وبالذات بعد الخلفاء الراشدين ـ تعقدت أشكال المجتمع خاصة بعد الفتوحات الكبرى، وتوسعت الجوانب المدنية، وفي الوقت نفسه حاول الدين أن يشملها بصورة مباشرة. وما زلنا نردد ونسأل: أين ينتهي الديني في السلطة السياسية أم كلها دينية؟ هذا ما يحير على المستوى النظري، على رغم أن التاريخ الإسلامي قدم دولة دينية من خلال خلفاء لهم سلطات مطلقة ارتكزت على شرعية الشريعة الإلهية. فالدولة ـ كما حددت وظيفتها لاحقاً عند بعض الكتّاب ـ موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا أو حفظ الدين، وهذا يظهر أن مهمة حراسة وحفظ الدين يتقدم على سياسة الدنيا: «إن أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري، فهي المتبع والإمام الذي يقتدى به في مجاري الأحكام»[٩٩]. وبهذه الفكرة يتقدم الجميع نحو مصيدة فكرة الحاكمية لله والتي تغيّب الحد الفاصل في الخط

---

(٩٧) انظر محمد سليم العوا في المناقشات ضمن: «رابعاً: الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية،» في: **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٩٨) قيس خزعل العزاوي، **الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: دار الرازي، ١٩٩٢)، ص ١٩.

(٩٩) خليل عبد الكريم، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥)، ص ١٧١. يستشهد المؤلف بالماوردي في **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** والفراء والجويني والايجي وابن خلدون والتفتازاني.

النازل من السماء ويصبح كل الأمر لله. وهذه الفكرة محورية عند جميع المسلمين، ولكن يخفف فقط من حدتها وشموليتها. كما أن هذه الفكرة تقود بالضرورة إلى مسألة تقسيم البشرية إلى مجتمعات جاهلية، وأخرى إسلامية. ويلاحظ أن الاتجاه المعتدل في نظرية الحاكمية لله يعتمد أكثر على فكرة استخلاف البشر في الأرض، ويعطي مساحة أكبر للإنساني في الخط الإلهي الممتد للأرض.

يمكن اعتبار أبو الأعلى المودودي الأب التاريخي لفكرة الحاكمية، وسيد قطب الأب الفكري لأنه بلور في كتابه **معالم في الطريق** نظرية لحكم الله أو الإسلام مقابل حكم الجاهلية، وذلك وفقاً للقول الكريم: **﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون. أفحُكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾**[100]. قامت نظرية سيد قطب على قراءة جديدة للقرآن الذي قام بتفسيره على ضوء رؤية جديدة تماماً، في كتاب **في ظلال القرآن**. وكان كتاب **معالم في الطريق** (عام ١٩٦٤) يحتوي ـ كما قال أحد المستشرقين ـ على المقاطع الأكثر استنفاراً في كتاب **في ظلال القرآن**[101]. وأساس مفهوم الحاكمية يقوم على العبودية التامة لله، وبالتالي «تعود حياة البشر بجملتها إلى الله، لا يقضون هم في أي شأن من شؤونها ولا في أي جانب من جوانبها من عند أنفسهم، بل يرجعوا فيها إلى حكم الله ليتبعوه». هكذا يرد التفسير في **الظلال** ويظهر أكثر جلاءً في **المعالم** باعتبار أن الشهادة تحمل معنى الألوهية والقوامة والحاكمية[102]. ولا تكتمل صورة الحاكمية لله إلا بضدها الذي يميزها، وهو المجتمع «الجاهلي» حيث تكون العبودية لغير الله أو حاكمية العباد للعباد. ويعلن سيد قطب الدعوة إلى دولة دينية شاملة تختلف ـ حقيقة ـ عن ثيوقراطية الغرب في كونها منتشرة لأنها تكليف وفرض على كل فرد مسلم، وليست مقتصرة على مؤسسة الكنيسة. كذلك هي تامة، أي لا تترك أي جانب في الحياة لقيصر أو لغيره. يقول أحد الباحثين في وصف هذه الحاكمية: «... فقد اتسع مفهوم السياسة، بحيث يمكنه ببساطة أن يستوعب كافة الأنشطة من عبادات ومعاملات وجهاد، في إطار مفهوم سياسي لله والدين... فالله يصبح حاكماً، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة الإسلامية، ويصبح كل مكون من مكونات الدين خاضعاً لهذه الرؤية السياسية، ومن ثم، يصبح هدف إقامة الدولة حاضراً حضوراً تلقائياً في كل ركعة، ومناقشة، ورياضة، وجمعية، وكلمة، ونظرة، دون تشتت أو اضطراب»[103]. أما على مستوى التشريع والتنفيذ، فمهمة البشر

---

(١٠٠) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآيتان ٤٩ ـ ٥٠.

(١٠١) أوليفيه كاريه، **في ظلال القرآن: رؤية استشراقية فرنسية**، ترجمة محمد رضا عجاج (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٣)، ص ٣٣.

(١٠٢) سيد قطب: **معالم في الطريق** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٩٤ ـ ٩٥، و**في ظلال القرآن**، ٣ ج في ٦، ط ٩ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، مج ٣، ص ١٥٥٦.

(١٠٣) شريف يونس، **سيد قطب والأصولية الإسلامية** (القاهرة: دار طيبة، ١٩٩٥)، ص ٢١٠.

التطبيق والتنفيذ لأن الله هو المشرّع ابتداءً، وحتى حين يجتهدون في ما ليس فيه نص صريح، فهم لا يبدعون أو يضيفون شيئاً لما جاءت به الشريعة. حتى الإشارة إلى الرسول ﷺ في صدد الحكم والتشريع، لا تنفي أن الحاكمية لله وحده دون البشر لأن الرسول «إن هو إلا وحي يوحي». وينطبق الشيء نفسه على الفقهاء، فهم مجرد مفسرين[١٠٤]. وبرر محمد قطب ضرورة الحاكمية للقضاء على جاهلية القرن العشرين التي تقاوم تمكين حكم الله وتنحرف عن العبودية الكاملة لله، وتخضع للطواغيت (جمع طاغوت) كأفراد أو جماعة تبتعد ويبعد عن عبادة الله[١٠٥].

أما المودودي، فقد سبق أن تعرضنا لرأيه في الحكومة الدينية، وهو أول من عمل على نظرية الحاكمية لله في العصر الحديث، أي بعد شعار الخوارج التاريخي الذي رفعه المحكِّمة الأوائل لإنهاء القتال بين علي ومعاوية، القائل: «لا حكم إلا لله». وعلى رغم أن الشعار في سياقه التاريخي كان محدداً بواقعة معينة، ويهدف إلى غاية محددة، هي حل النزاع بين الاثنين على أسس قائمة على شرعية دينية، إلا أنه امتد في الوقت الحاضر الى أكثر من عملية تحكيم ليعني الحكم والسلطة في اتساعها. وهناك أيضاً آيات أخرى مثل: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**[١٠٦] أو **﴿هم الظالمون﴾**[١٠٧] أو **﴿هم الفاسقون﴾**[١٠٨]، وهي تُردد كثيراً في الاستدلال على حاكمية الله. أما المودودي، فقد أضاف إلى ذلك فكرة خضوع واستسلام الكون أو الدنيا لله وحده الذي أراد «ببعث الرسل أن يقيم في العالم نظام العدالة الاجتماعية على أساس ما أنزل من البينات وما أنعم عليهم في كتابه من الميزان، أي نظام الحياة الإنسانية العادل»[١٠٩]. والدولة الإسلامية جزء مهم من هذا النظام الإلهي، وتختلف عن كل أشكال الدولة الوضعية لأنها لا تترك أية مساحة في الحياة الإنسانية لغيرها. يؤكد المودودي: «دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجها الإصلاحي الخاص، فليس لأحد أن يقوم في وجهها. ويستثني أمراً من أمورها قائلاً إن هذا أمر شخصي خاص لكيلا تتعرض له الدولة [...]. فإذن هي تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه، ولكن مع هذه الهيمنة لا يوجد في الدولة الإسلامية تلك الصبغة التي اصطبغت بها الحكومات المهيمنة أو الاستبدادية في عصرنا هذا»[١١٠]. والفرق يعود إلى أن الحاكم الحقيقي في الإسلام إنما هو الله وحده، فالدولة

---

(١٠٤) سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٥٠.

(١٠٥) محمد قطب، **جاهلية القرن العشرين** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠).

(١٠٦) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(١٠٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٥.

(١٠٨) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٧.

(١٠٩) المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص ٤٤.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

الإسلامية على رغم أنها ـ كما يقول المودودي ـ «دولة مهيمنة أو مطلقة محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها، ولكن أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة إنما هو القانون الإلهي الجامع الواسع الذي وكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه في الناس»(١١١).

تمثل فكرة الحاكمية معضلة كبرى لدى الإسلاميين، إذ يتطلب الأمر الوصول إلى صيغة تتضمن الجانب الإلهي المجمع عليه في الدولة الإسلامية، مع الدور الإنساني في هذه الدولة الإلهية. ويمكن القول بأن الفكر الإسلامي المعاصر عموماً، هو محاولة توفيق بين الحاكمية المطلقة لله والمسؤولية البشرية ـ فردية وجماعية. وقد وجد الفكر الإسلامي السياسي مخرجاً في فكرة الاستخلاف، فالحاكمية لله والخلافة للبشر: **﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾**(١١٢). لذلك يقسم بعضهم الحاكمية إلى نوعين: «حاكمية كونية قدرية، بمعنى أن الله هو المتصرف في الكون والمدبر لأمره، الذي يجري فيه أقداره، ويحكمه بسننه التي لا تتبدل، [. . .] حاكمية تشريعية أمرية، وهي حاكمية التكليف والأمر والنهي، والإلزام والتخيير، وهي التي تجلت فيما بعث الله به الرسل، وأنزل الكتب، وبها شرع الشرائع، وفرض الفرائض، وأحل الحلال، وحرم الحرام»(١١٣). ويعبر عن هذا التوفيق بأساليب عدة تسعى كلها إلى تجنب أي تناقض ممكن أو وقوع الدولة الإسلامية في ثيوقراطية مطلقة أبعد مما حدث في الغرب تاريخياً. ويرى باحث إسلامي أن أصحاب الحاكمية «يخلطون بين أصول الدين وقواعده وعباداته، أي بين الثوابت التي حكم بها الله تعالى. . . وبين شؤون الدنيا، ومنها سياسة الأمة والمجتمع سلماً وحرباً وعمراناً»(١١٤). ولكن هناك من يعتبرون الحكم من أصول الدين التي أكدها القرآن، وبالتالي تمتد الحاكمية إلى مناطق متنازع عليها فكرياً. ويرى بعضهم، ومنهم الإخوان المسلمون المصريون ومؤسس حزب التحرير الشيخ تقي الدين النبهاني، أن السيادة لله أو للشريعة، أما السلطان فهو للشعب أو الأمة(١١٥). ولكن هناك من يرى أن السيادة في الفكر السياسي الإسلامي محدودة من جانب واحد ومطلقة في الجانب الآخر: «ففي الجانب الأول يحددها القرآن والسنة اللذان

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١١٢) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية ٥٥.

(١١٣) فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢)، ص ٣٣.

(١١٤) أحمد شوقي الفنجري، **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ص ٢٤.

(١١٥) انظر تعقيب فهمي جدعان على بحث: الحبيب الجنحاني، «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة) مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٥٩.

يعتبران من القواعد فوق الدستورية التي تلتزم السلطة التأسيسية باحترامها حين تضع الدستور»[١١٦]، لأن هذين المصدرين لا يعتبران دستوراً للدولة بالمعنى الفني، لأن من مهام الدستور تحديد العلاقة بين السلطات وطريقة التشريع.

هناك تنويعة أخرى لفكرة الحاكمية استندت إلى تراث شيعي وبلورها الخميني في كتابه **الحكومة الإسلامية** وهو يتكون من مجموعة محاضرات ألقيت على طلابه في النجف عام ١٩٧٠، نقصد بذلك فكرة ولاية الفقيه التي تتعدى الشؤون الدينية إلى السلطة السياسية. والحكومة في هذه الحالة ثيوقراطية تماماً لأنها تمثل دولة السماء والأرض ــ كما يقول أحد أنصارها ــ لأنها حين ظهرت لأول مرة كان رئيسها ذا صفتين، فهو من جهة نبي، ومن جهة أخرى هو رئيس حاكم: «هو ذو سلطتين أو انها سلطة مزدوجة الطابع والتأثير، وهذه السلطة لا يستمدها وراثة من أب أو أسرة ولا هي ممنوحة له من الشعب، من الانتخاب، إنها سلطة من الله، فالله سبحانه هو مصدر سلطة الحكم في دولة الإسلام»[١١٧].

ونضيف رأياً حاسماً في طبيعة السلطة السياسية التي تحدد بحسب مصدر شرعيتها، وبالتالي يمكن أن نحدد هل هي دينية أم مدنية كما ذكرنا في موضع سابق. يقول لواساني: «إن المسلمين لم ينتخبوا نبيهم، فرئيس الدولة تعينه القوة الغيبية التي تتولى تنظيم شؤون المسلمين وتوجيههم، والتي هي أعلم بصلاحهم وأصلحهم»[١١٨]. وفي نظرية ولاية الفقيه يتكرر التقسيم، فقد اختص الله ــ بحسب نظرتهم ــ بالتشريع الثابت للجوانب الثابتة من حياة الإنسان، ولكن لمن أعطى حق الولاية والقيادة؟ يقول بعض شارحي النظرية إن المسلمين متفقون حول أن الولاية على المجتمع الإسلامي قد أعطيت للمعصوم، ولكن اختلفوا حول عدد المعصومين، ومن سلمت له الولاية في حالة غيبة المعصوم. بالنسبة إلى الخلاف الثاني ترد آراء ثلاثة، ولكن **المرجح** في نظرية ولاية الفقيه هو «أن حق الولاية الإلهي أعطي للأمة الإسلامية تنفذه عبر «نظام الشورى» الذي يؤدي إلى خصوص اختيار ولي أمر الأمة الذي يؤدي وظائفه في إطار التشريعات الإسلامية»، والرأي **الآخر** المقبول: «هذا الحق الإلهي قد منح للفقيه كنائب عام عن القائد المعصوم طبقاً لتوفر الشروط»[١١٩]. والرأي **الثالث** يراوح بين الشورى وولاية الفقيه، ويعطيه حق الإشراف دون التدخل في سير الحكم الذي يترك تدبيره للأمة، ولكن يُتحفظ عليه على

---

(١١٦) محمود حلمي، **نظام الحكم الإسلامي، مقارناً بالنظم المعاصرة**، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣)، ص ١١٤.

(١١٧) أحمد لواساني، «موقع الإمام علي في دولة الإسلام،» **الغدير**، العددان ١٠ ـ ١١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠)، ص ٩٨.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١١٩) محمد علي التسخيري، **حول مواد الدستور الإسلامي في مواده العامة** (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٧)، ص ٤٨.

أساس «أن ما جاء في الشورى جاء في سياق نصوص قرآنية أو حديثية أخلاقية ولا يمكن أن نتصورها آتية في مقام تشريع نظام الشورى»[١٢٠].

لم تعد هذه الآراء في الفترة الأخيرة سائدة بين الشيعة فقط، بل تبناها قطاع كبير من السنيين داخل حركات الإسلام السياسي. ويبدو هذا الوضع منطقياً حين ننظر إلى أهداف الإسلام السياسي. يقول السيد فضل الله إن «الأمر قد يدور في الساحة العامة بين أن يكون الحكم لنهج إسلامي، قد تختلف معه في بعض الأفكار العقيدية، أو في بعض الاجتهادات الشرعية، أو في بعض المواقف السياسية، وبين أن يكون الحكم للنهج الكافر، المتمثل بالخط العلماني الذي يتسع للأفكار الملحدة، أو الضالة في غير الاتجاه الديني»[١٢١]. ويتضاءل الفرق بين النظرتين، وبالذات في ما يتعلق بشكل الدولة الإسلامية، فضرورة هذه الدولة تغلب على أية شروط أو مبادئ لا بد من توافرها لضمان ديمقراطيتها، أو حتى شوريتها. ومع قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فرض النموذج الشيعي للدولة نفسه فكرياً كنموذج، واستطاعت إيران ـ الدولة أن تنشر رؤيتها على مدى واسع. ويبدو منطقياً أن الدولة الاسلامية لكي تحقق شموليتها، لا بد لها من طريقة ما في ولاية الفقيه. يقول حجة الإسلام والمسلمين الشيخ التسخيري: «نحن نعتقد أن قيام الدولة الإسلامية في أي مكان يستلزم وجود ولاية، وذلك لأن الدولة تقوم في كثير من الأحيان بوضع قوانين وتوجيه الحركة، وهذا كله ربما يخالف القوانين العامة، المشي والنوم والزراعة كلها مباحات أولية، لكن هذه كلها يجب أن تنظم لصالح الأمة الإسلامية عموماً. ومعنى توجيهها هو تقييدها. من المقيد؟ المقيد هو الشخص الذي يستطيع أن يحول الحكم المباح طبق المصلحة العامة إلى حكم واجب، أو حتى حرام لكي ينظم المسيرة بشكل كامل. ولا يمكن أن يقوم إنسان بهذا المعنى إلا إذا كان يملك ولاية. فالولاية هي القاعدة النظرية الضخمة لقيام الحكومة الإسلامية. وأعتقد بصراحة أن أولئك العلماء الذين لم يلتفتوا إلى ضرورة هذه الولاية يعيشون حرجاً كبيراً عندما تطرح فكرة الدولة الإسلامية أمامهم، فهم من جهة يؤمنون بالدولة الإسلامية، ومن جهة أخرى لم تتم لديهم الأدلة الخاصة، على هذه الولاية أو على مداها وحدودها»[١٢٢].

وهنا نتساءل: ألا تقود فكرة شمولية الدولة الدينية التي تبتلع المجتمع مع وجود مرجعية دينية أو فقهية تقرر وتفتي في كل الشؤون الإنسانية إلى ظهور كهنوت في الإسلام؟ قد يختلف هذا الكهنوت عن قرينه المسيحي في عدم وجود مؤسسة «مادية» هي الكنيسة بهرميتها وتراتبها، ولكن توجد مؤسسة معنوية أو روحية لا بد من الرجوع إليها في كل صغيرة وكبيرة. فالوظيفة واحدة في الحالتين، وهي الهيمنة من خلال سلطة دينية

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٢١) فضل الله، **الحركة الإسلامية... هموم وقضايا**، ص ٣١٢.

(١٢٢) مقابلة مع الشيخ محمد علي التسخيري، مستشار قائد الثورة الإسلامية في إيران للإعلام الخارجي في مجلة: **العالم** (آب/اغسطس ١٩٩٤)، ص ٣٠.

مطلقة أو القوة الرمزية الذي يمتلكها الفقهاء ورجال الدين، وأحياناً مشايخ الطرق الصوفية. ويتحدث بعض الباحثين عن «كنيسة» الدولة التي اكتملت في الدولة العثمانية ودشنت منذ السلاجقة والأيوبيين والمماليك. فقد كانت كل القوانين مزكاة من شيخ الإسلام، وأدمجت الحياة العامة تقريباً في مؤسسة الشرع[١٢٣]. فهذا التداخل بين السياسة والدين أو الخلافة والعلماء يمكن أن يشكل مؤسسة لا تخلو من كهنوتية بطريقة مختلفة، خاصة في مجتمع ثقافة دينية تماماً. فالمجتمعات الإسلامية أضافت الدين الجديد إلى ثقافات محلية سابقة على الإسلام. وتشكلت الثيوقراطية الإسلامية ـ بحسب بعض المؤرخين ـ من التطور الذي بدأ مع التجمع القبلي الذي أنشأه النبي في المدينة حتى بلغ حد امبراطورية كونية حكمها العباسيون من بغداد. وخلال هذه السيرورة التاريخية تحددت وتكونت المفاهيم الأساسية لهذه الثيوقراطية في النظرية والممارسة. وتم الوصول إلى مفاهيم أساسية تم فهمها والاتفاق حولها حتى اكتملت صورة هذه الثيوقراطية. وخلافاً للكهنوت الغربي، قامت على أفكار، مثل الخضوع الكامل لإرادة الله، وضرورة حكم الله، والجماعة أو الأمة كدار الإسلام مقابل دار الحرب، يضاف إلى ذلك مؤسستا الخلافة والعلماء[١٢٤]. مثل هذا الفهم للثيوقراطية يتطلب تعريفاً جديداً للمصطلح يبدأ من نفي وجود نموذج نهائي ومطلق للكهنوت والثيوقراطية والعلمانية؛ مما يفرض على الإسلاميين التحصن بمنطق جديد لا يكتفي بالقول باختلاف الدولة الإسلامية عن المسيحية في تحديد موقع السياسة في الدين. لذلك نلاحظ ميل الإسلاميين إلى اجتهادات تحاول البحث عن ضمانات إضافية تذهب أبعد من شعار «الحاكمية لله» أو «القرآن دستورنا». لذلك ظهرت وقائع ومواقف فرضت عليهم الذهاب إلى أبعد في تحديد معالم الدولة الإسلامية.

* * *

نتيجة لما تقدم، شهد مجال السجال الفكري ظهور كتابات عن الدستور الإسلامي والبرنامج الإسلامي، ثم الدخول في موضوعات مثل طريقة اختيار الحاكم ومواصفات الدول الإسلامية العصرية على مستوى فصل السلطات مثلاً، او حقوق الإنسان. وقد بدأ هذا الاتجاه في كتب المودودي مثل **تدوين الدستور الإسلامي** أو **نحو الدستور الإسلامي**. وظهرت مقترحات أو مسودات لدستور إسلامي، ويمكن اعتبار كتاب عبد الرزاق السنهوري **فقه الخلافة وتطورها** محاولة لاستخلاص قانون دستوري على رغم أن الكتاب وضع لأغراض أخرى. فهو يفترض تضمين الدستور والقانون في الفقه الإسلامي مع أن الفقهاء لم يستعملوا تلك المصطلحات ولم يحددوا بوضوح الفرق بين القانون العام والقانون الخاص، بل تداخلت عندهم أحياناً، فقد بحثوا العقود مع الحدود إلى جانب قواعد

---

(١٢٣) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٦٤.

(١٢٤) Bert de Vries, «Theocracy in Islam,» in: Cyriac K. Paullapilly, ed., *Islam in the Contemporary World* (Notre Dame, Indiana: Cross Road Books, 1980), pp. 74-78.

الإدارة ونظام القضاء والولايات[١٢٥]. أما على المستوى الواقعي، فقد استخدمت أول دولة إسلامية في العصر الحديث، مفاهيم ومؤسسات أيضاً مثل: جمهورية وبرلمان ودستور. وواضح الأثر العلماني في الدولة الدينية التي جمعت بين ولاية الفقيه وسيادة الشعب كما تقول المادة السادسة من الدستور. كما يلاحظ فصل للسلطات على رغم أن الدستور لم يستطع تجنب التداخل والتضارب، فعلى سبيل المثال هناك محاكم مدنية وشرعية وثورية[١٢٦]. ولم تتعمق الأفكار الدستورية لأنها كانت تنسخ ما هو موجود في الفكر الغربي وتحاول أن تجد مقابله في الإسلام، لذلك خلت من الأصالة وبقيت في مستوى السجال والتبرير ورد الفعل. ومن دون الدخول في التفاصيل، ننوه بفكرة أساسية لأية دولة عنصرية ونظام ديمقراطي، وهي مبدأ فصل السلطات، أو على الأقل الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية. فهناك من يرى عدم حاجة الإسلام إلى هذا الفصل لأن المعيار لضمان الحريات في الإسلام هو تطبيق الشريعة، خاصة الجوانب المتعلقة بالشورى والعدالة. وعلى رغم أن الإسلام قد عرف الوظائف التنفيذية والتشريعية والقضائية، ولكن لم يحدد لهذه الوظائف سلطات مستقلة مقابلة، بل نجد من يتحدث عن سلطة الحاكم وسلطة العلماء الثقات وسلطة الشعب، ولكن لا يجعل كل واحدة تمثل السلطات الثلاث المعروفة دستورياً[١٢٧].

---

(١٢٥) السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ص ٤٦.

(١٢٦) برتراند بادي، **الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام**، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ١٩٣ ـ ١٩٧، و Sami Zubaida, *Islam, the People and the State* (London: I. B. Tauris, 1993), p. 59.

(١٢٧) مصطفى كمال وصفي، **النظام الدستوري في الإسلام**، ومحمد ابراهيم مبروك، «الفكر الإسلامي السياسي لم يعرف الفصل بين السلطات: السلطة في الدولة الإسلامية يملكها من يطبق أحكام الشريعة،» **النور** (لندن)، السنة ٤، العدد ٤٠ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

الفصل الرابع

بين الشورى والديمقراطية

أولاً: تحديد المفاهيم

تتطلب المقارنة بين المفهومين تحديد نقطة انطلاق معينة لفهم المصطلحين، فهل نبدأ بمناقشة ما قاله النص الديني عن الشورى وكيف يبتعد أو يقترب من الديمقراطية؟ أم نبدأ بالتساؤل: أين تلتقي ممارسة الشورى وتطبيقها مع الديمقراطية وأين تفترق؟ السؤال بطريقة أخرى: هل نبحث ونتجادل في ما قاله الإسلام، أم في ما فعله ومارسه المسلمون في الواقع العياني خلال تاريخهم؟ يتعدى النقاش حدود الاختلاف أو الاتفاق حول المفهومين إلى السؤال: لماذا يثار مثل هذا النقاش الآن فقط؟ لماذا لم ينشغل الفكر الإسلامي قبل ذلك بمفهوم الديمقراطية، بمثل هذا الاهتمام، أي بعد الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ مثلاً؟ وكما ألمحنا في المقدمة إلى الظروف العالمية الراهنة، فهذا الواقع يؤثر في النقاش بالذات في اتجاهاته الدفاعية والتبريرية وحدّة ردود الفعل، وبالتالي يتداخل الأصيل في الخطاب الإسلامي مع المجدِّد، وتغيب الحدود وتضيع المرجعية، وتتبعثر المواقف لدرجة التناقض. ووجود هذا العدد الهائل من الجماعات والأحزاب والتنظيمات السياسية الإسلامية، بالإضافة إلى الاجتهادات الكثيرة المتضاربة، كل ذلك تجسيد للحيرة المسيطرة تجاه المفاهيم الجديدة، ومنها ـ أو على قمتها ـ الديمقراطية.

ارتبط مفهوم الديمقراطية مع فكرة الشورى في الفكر الإسلامي المعاصر ضمن محاولات التجديد والمعاصرة، ولكن هذه المحاولة تدخل في إشكالية أساسية تنعكس على كل المجهودات التأصيلية والاجتهادات، خاصة حين يسعى المفكرون والمنظرون الإسلاميون عموماً إلى استخدام أدوات ومناهج إسلامية أصولية. فاللجوء إلى القياس أو الرأي أو الاستصحاب، لا يحل التناقض، لأن مفهومَي الديمقراطية والشورى ينتميان إلى بنيتين فكريتين مختلفتين، ولهما عناصر وجزئيات ومكونات مختلفة ومتباينة تطورت ضمن سيرورات تاريخية وظروف اجتماعية مختلفة تماماً. لذلك يظل انتزاع أي مفهوم من سياق بنيته الفكرية عملية معقدة، وفي بعض الأحيان تضر بالاثنين، إذ يفرغ من مضمونه الأصلي، وفي الوقت نفسه يصعب دمجه أو تمثيله في البنية الأخرى. ونعتمد هنا على

التعريف الانثروبولوجي الذي يقول بأنه لا بد للبنية أو الهيكل «من أن يكون نظاماً، أي تراصّ العناصر، بحيث يكون كل تغيير في عنصر ما تغييراً في كل العناصر الأخرى». كذلك يستمر التعريف: «من الضروري أن يندرج كل مثال في مجموع من التحولات يتجاوب كل تحول منها مع مثال من النوع نفسه، بحيث تكوّن مجموع هذه التحولات مجموعة من الأمثلة»[1]. وهذه البنية، أو النسق، أو النظام، أو الهيكل، تأخذ في حالة الإسلام مسميات عديدة؛ قد تكون العقل العربي - الإسلامي أو النظام الإسلامي أو الإنسان المسلم... الخ. وهذه البنية تبرز عند المسلمين بأنها الأكثر شمولية وكمالاً، لكونها ذات مصدر إلهي، وليست وضعية أو بشرية مثل غيرها؛ لذلك يفترض فيها أن تكون مكتفية ذاتياً، ومليئة بكمالها وشمولها، ولديها الإجابات والحلول الناجعة لكل قضايا الدنيا والدين. فالإسلام لدى الحركات الإسلامية والمسلمين يمثل رؤية كونية (World-view) أو «Weltanschuung» تفسر بها الأحداث والآخرين، فهي مضمون الفكر وأداة الفكر، أي طريقة وأسلوب في التفكير. وهذا ما يصفه الجابري: «الفكر كأداة بنية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية، والفكر كمحتوى بنية من التصورات، من الآراء والأفكار والنظريات»[2]. وقصد بالبنية هنا «منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات». وهذا يعني وجود ثوابت معينة، بالإضافة إلى أن هذه العناصر المتضمنة داخل العلاقات البنيوية التي تجعل منها أجزاء تكتسب دلالتها ووظيفتها من الكل الذي تنتمي إليه[3].

يفترض أن نطبق هذا الفهم على موقع الديمقراطية في الفكر السياسي والممارسة السياسية عند الحركات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين، إذ لا بد من الإجابة عن السؤال: هل هناك ضرورة حقيقية لإدراج مفهوم الديمقراطية ضمن بنية الفكر الإسلامي، أم يمكن لمفهوم الشورى أن يكون مقابلاً أو بديلاً كاملاً يغني عن استعارة ذلك المفهوم الأجنبي؟ تتعدد المواقف والرؤى بحسب التصنيف الممتد من أصولية نصية حتى الاصلاحية التجديدية أو الليبرالية، مروراً بتوفيقية تقترب أو تبتعد من أحد الطرفين. وينتج من ذلك تساؤل مهم: ماذا وكيف يمكن أن يأخذ الإسلام من الثقافات الأخرى؟ يرى كثير من الباحثين والمنظرين ـ من زوايا ومنظورات مختلفة ـ تمايز وخصوصية الإسلام، مما ينعكس على استخدام المفاهيم، وعلى مدى التأثير والتأثر. وأعتقد أن الأكثر أصولية ومحافظة هم الأكثر اتساقاً مع الرؤية الإسلامية في شمولها وكمالها الذي تنسبه إلى نفسها بحكم ربانيتها ورساليتها. فالكثير من النظريات والمذاهب والأفكار المستحدثة لن

---

(١) يوسف الصديق، **المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٢٠٦.

(٢) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

تضيف إلى الإسلام جديداً، وفي الوقت نفسه لا ينقص من الإسلام شيئاً لو رفض هذه المستجدات الفكرية والنظرية. وركزت كتابات عديدة على مفاهيم بعينها، وهي: القومية، والاشتراكية والديمقراطية، والتي يرى الأصوليون عدم وجود أية صلة تربطها بالإسلام. فالشيخ تقي الدين النبهاني مثلاً، له موقف واضح يرفض فيه مقارنة الإسلام مع النظم الأخرى، وكأنه يقول إن الإسلام يقارن بنفسه، أي بالإسلام. لذلك يختلف منهجه، حيث تدرس المشكلة الجديدة ويستنبط حلها من النصوص الشرعية بعد دراسة هذه النصوص والتأكد من انطباقها عليها[٤]. وهذا عكس منهج العديدين في حركات الإسلام السياسي الذين يطوعون النصوص الشرعية لكي تتناسب مع المستحدثات أو الأفكار والأوضاع الجديدة. يقول النبهاني: «فمن الضروري أن نتغلب على ما ألفناه من أنواع النظم، ونرتفع عن الواقع وعن جميع أنظمة الحكم الموجودة في العالم، ونختار الحكم الإسلامي، نظاماً متميزاً، ولا نحاول أن نوازنه بباقي أنظمة الحكم، ونفسره حسب رغباتنا ليطابق أو يشابه غيره. كلا لأننا لا نريد أن نعالج نظام الحكم في الإسلام على حسب مشاكل العصر، بل نريد أن نعالج مشاكل العصر بنظام الإسلام، لأنه هو النظام الصالح»[٥]. ويفرق النبهاني بين نوعين من المعارف والثقافات الأجنبية: العلمية والنظرية. **الأولى** عالمية يؤخذ وينتفع بها مهما كان مصدرها. أما **الثانية** ويسميها «المعارف الثقافية»، فتتعلق بوجهة النظر عن الحياة، وتشمل الفلسفة والسياسة والاقتصاد، فلا يجوز للمسلمين التأثر بها، لأن ذلك يُذهب صفاء الإسلام، ويطمس الهوية، ويفسد على الإسلام صبغته[٦]. ويحرم نقل أية ثقافة أجنبية من هذا النوع، ويفرق أيضاً بين الانتفاع والتأثر، وفي الحالتين يجب عدم التناقض مع أفكار الإسلام. ويرى أن المسلمين بعد غزو الفكر الغربي لهم استحسنوا بعض الأفكار الغربية، وحاولوا اعتناقها أو إضافتها إلى الإسلام، على رغم تناقضها، يقول: «وكثير من كان يحاول أن يجعل الإسلام ديمقراطياً أو اشتراكياً أو شيوعياً مع أن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية.. كما يتناقض مع الشيوعية... فجعل الإسلام ديمقراطياً أو اشتراكياً... استحساناً لتلك الأفكار هو تأثر بالثقافة الأجنبية، وليس انتفاعاً بها». ويضيف بلهجة قاطعة: «فالفقهاء لم ينتفعوا بالثقافات غير الإسلامية ولم يدرسوها، لأن الشريعة الإسلامية نسخت جميع الشرائع... وأمر أصحابها بتركها واتباع شريعة الإسلام، وإن لم يفعلوا ذلك فهم كفار»[٧].

---

(٤) إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١)، ص ١٦٠.

(٥) تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٢ (القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣)، ص ٩. ويقول منير شفيق: «وتميز حزب التحرير بالتركيز على تصحيح المفاهيم». انظر: منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات** (تونس: دار البراق، ١٩٨٩)، ص ٣٢.

(٦) سمارة، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٧) تقي الدين النبهاني، **الشخصية الإسلامية** (القدس: منشورات حزب التحرير، [د.ت.])، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

ثانياً: الفرق بين الديمقراطية والشورى

من الواضح أنه بحسب هذا الفهم يصعب أن نطابق بين الشورى والديمقراطية، ومثل هذا الموقف يتكرر بطرق مختلفة عند الكثيرين من الباحثين والمفكرين ذوي الخلفيات المختلفة، ومع ذلك يلتقون عند تمايز كل من المفهومين. فالكاتب الإيراني داريوش شايغان يحاور القائلين بعدم وجود اختلاف بين الفكرتين، بقوله: «وأعتقد أن هناك تناقضاً بينهما، تحديداً بسبب التغيرات الجذرية التي سمحت ببروز ظاهرة كالديمقراطية، إن مقارنة هذين المفهومين اللذين ينتميان إلى كوكبات أفكار متباينة، قامت بينها انقطاعات كبرى أسست الحداثة، إنما يعادل إجراء تماهٍ تسلسلي وتجاهل الطبيعة التناسلية والسلالية للمفاهيم المعالجة. بين هذه المفاهيم الرئيسية، هناك تصدعات وأخاديد لا يمكن تخطيها، وينبغي سدها بوسائل أخرى، غير تلك الوسائل التي نلجأ إليها عادة»[٨]. يظهر أن الخلاف هو بين ثقافة الديمقراطية وثقافة الشورى نوعياً أو كيفياً، وبالتالي يصعب ـ إن لم يكن مستحيلاً ـ التزاوج أو التوفيق بينهما إلا بغلبة أحدهما على الآخر في جوهر أو مبدأ المفهوم، على أن يكون التكامل في جوانب ثانوية وعارضة. ولكن هل يعني هذا استحالة أن يكون المجتمع الإسلامي ديمقراطياً؟ هنا حاول بعض المفكرين والكتّاب إيجاد صيغة تقلل أو تخفف من حدة التناقض، وهذا غالباً ما يعني إعادة تفسير مفهوم الديمقراطية وتعميمه بطريقة واسعة تشمل معاني وأشكالاً متعددة. ومن المعلوم أن أي فكر أو ايديولوجيا أو نظرية تقوم على فكرة أساسية على مستوى النظر والتحليل والتفسير، ثم يتبع ذلك أولوية أو أولويات على صعيد التطبيق والممارسة أو تغيير الواقع. فقد تكون الفكرة، على سبيل المثال، الاقتصاد ووسائل الإنتاج في الماركسية، أو العقل الباطن في الفرويدية، أو نظرية التحليل النفسي، أو أسبقية الوجود (Being) على الكينونة (Existence) في الوجودية، أو الاختيار الطبيعي في التطورية ـ الداروينية، أو الحرية الفردية في الليبرالية وهكذا. لذلك تصبح نقطة الانطلاق في الفكر الإسلامي ومقارنته بالفكر الغربي، خاصة في ما يتعلق بالشورى والديمقراطية، هي البدء من الفكرة الأساسية وتحديد الأولويات.

تناول مالك بن نبي هذه المسألة أولاً من زاوية التمايز والاختلاف، ثم محاولة تجسير علاقة بين المفهومين من دون دمجهما أو تلقيحهما بعناصر معينة من كلٍّ واحد والوصول إلى هجين مقبول. يقرر بن نبي «أن كل مصطلح كان في زمن ما كلمة محدثة، وأننا نعرف بالضبط متى حدثت كلمة إسلام في اللغة العربية وبمعناها الدارج، إنها لا شك من ابتكار القرآن. ولكننا على جانب أقل معرفة فيما يخص مصطلح (ديمقراطية)، فنحن لا نعرف متى درج في اللغة العربية كمفردة مستوردة، ولا نعرف حتى تاريخ حدوثه في

---

(٨) داريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (لندن: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٣٩.

لغته الأصلية، إنما نعرف أنه صيغ في اللغة اليونانية قبل عصر بيركليس. . . هكذا نرى الصلة مفقودة بين المصطلحين بالنسبة إلى الزمان وإلى المكان، وربما أمكن القول مجازفة نظراً لهذا التباعد من حيث التاريخ، ومن حيث الجغرافية بأن ليس هناك (ديمقراطية في الإسلام). من جهة أخرى، فبقدر ما يكون اللفظ مشحوناً بالتاريخ، أي بقدر ما تكون له جذور في واقع وتاريخ البشر، كما هو شأن الكلمتين اللتين نحللهما، يكون شيء من التباس في هذا اللفظ التباساً يلبسه أحياناً معاني متعددة»[9]. ويعتمد بن نبي تعريف الديمقراطية القائل بأنها سلطة الشعب أو سلطة الجماهير أو سلطة الإنسان. ويتساءل: «أي وجه مقارنة بين مفهوم سياسي يفيد مجمله تقرير (سلطة الإنسان) في نظام اجتماعي معين، وبين مفهوم ميتافيزيقي يفيد مجمله تقرير (خضوع الإنسان) إلى سلطة الله في هذا النظام أو غيره»[10]. ويحاول بن نبي حل التناقض من خلال فهم يعتبر الديمقراطية ثقافة وشعوراً نحو الذات والآخرين مع وجود مجموعة شروط اجتماعية وسياسية لازمة لتكوين الشعور الديمقراطي وتنميته. ولذلك يأخذ السؤال شكلاً آخر: «هل يتضمن الإسلام ويتكفل هذه الشروط الذاتية والموضوعية، أي هل يكوّن نحو الأنا ونحو الآخرين الشعور الذي يطابق الروح الديمقراطي كما بيّنا، وهل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور؟ هل يخلق الإسلام الشعور الديمقراطي؟» وهو يعتبر الديمقراطية مشروعاً يقوم على التثقيف على نطاق أمة وفق منهج شامل للجوانب النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية. لذلك الإجابة عن سؤال وجود ديمقراطية في الإسلام، لا تتعلق ضرورة ـ بحسب بن نبي ـ بنص فقهي مستنبط من القرآن والسنة، بل بجوهر الإسلام بالذات، شعور الإنسان بتكريم الله له. ويفتقد إشعاع الروح الديمقراطية، عندما يضيع أساسه في نفسية الفرد، أي عندما يفقد شعوره بقيمته وقيمة الآخرين. فالإنسان الجديد الحر هو الحد الإيجابي بين نافيتين، تنفي كل واحدة منها قيم الديمقراطية: نافية العبودية، ونافية الاستعباد[11]. ويتحول المفهوم المحدد للديمقراطية، ضمن هذا التفسير، إلى معنى أو صفة إنسانية عامة يمكن إدراجها في مصطلح الشورى أو غيره، طالما هناك غايات عليا تختلف طرق وآليات الوصول إليها.

يقدم أحد النشطين في الحركة الإسلامية ـ على صعيد التنظير والتحليل والتأمل ـ محاولة لتحديد الاختلاف، ثم الاستفادة من مزايا المفهوم الغربي. يقول هويدي: «يظلم الإسلام مرتين، مرة عندما يقارن بالديمقراطية، ومرة عندما يقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وادعاء التنافي خطيئة. المقارنة متعذرة من الناحية المنهجية، بين الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم، وبين الديمقراطية التي هي نظام للحكم وآلية للمشاركة وعنوان محمل

(٩) مالك بن نبي، **القضايا الكبرى** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩١)، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٦٤.

بالعديد من القيم الإيجابية». ويورد سبب الاختلاف بحسب البعد الحضاري، «باعتبار أن للإسلام مشروعه الحضاري الخاص، بينما الديمقراطية جزء من مشروع حضاري مغاير. وهذا الاختلاف لا ينبغي أن يحمل بمعنى التضاد أو الخصومة، حيث يظل مجال الاتفاق قائماً في بعض القيم الأساسية والمثل العليا، لكنه ينبغي أن يفهم في إطار التنوع والتمايز»[١٢]. والكاتب يتحمس في آرائه للديمقراطية ويعطيها قيمة عليا في أي مجتمع، وضمن ذلك بالتأكيد، المجتمع أو المجتمعات الإسلامية. ويكاد يجعلها ـ بطريقة غير مباشرة ـ من شروط النهضة والتقدم عند المسلمين، إذ يقول: «لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية، إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية التي نرى فيها مقابلاً للشورى السياسية يحبط عملها. بسبب ذلك نعتبر أن الجمع بين الاثنين هو من قبيل (المعلوم بالضرورة) من أمور الدنيا[١٣]. ويمثل هويدي هنا قمة التوفيقية أو الانتقائية الحائرة، فقد كان بإمكانه التوقف عند الشورى فقط طالما هي مقابل الديمقراطية ومن صميم الدين. ولكنه يفضّل الديمقراطية على مقاس الشورى، على رغم اختلاف السياقين التاريخيين للمفهومين، ويحاول أن يختزل الديمقراطية إلى مفهوم ديني بحت حين يقول: «الديمقراطية التي نقبلها ونعتبرها مقابلاً للشورى، أو ترجمة معاصرة لها، هي تلك التي لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً»[١٤]. فهذه لغة دينية تطمس السياسي في مفهوم الديمقراطية، فهي لم تأت لتحديد أحكام شرعية أو فقهية، بل لتنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين وتأكيد الحريات وحقوق الإنسان بحسب رؤيتها وتاريخيتها. ولكن الكاتب يراوح بين الاعتراف بالديمقراطية وتفوق الشورى، من دون أن يبدي أية أسباب موضوعية لذلك، فهو يكتب: «من حقنا اقتباس ميزات الديمقراطية. إن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرها، ولكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين وفق أصول دينهم، ومصالح دنياهم وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان وتجدد أحوال الانسان»[١٥]. ويجيب جزئياً عن السؤال: لماذا لم تثمر الأسبقية نظاماً سياسياً أكثر تطوراً من الديمقراطية؟ هنا يرجع إلى دور التاريخ، وليس إلى العقيدة، كما جاء بها النص الديني، فيقول: «ميزة الديمقراطية أنها اهتدت خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين من الأباطرة والملوك والأمراء إلى صيغ ووسائل تعتبر ـ إلى اليوم ـ أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلط المتجبرين»[١٦]. فالكاتب في هذه الحالة لا يستلف

---

(١٢) فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢)، ص ٤.

(١٣) فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٥) هويدي، «الإسلام والديمقراطية،» ص ٣١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

المفهوم فقط، بل يريد قطف ثمار تاريخ آخر من دون تقديم التضحيات نفسها. وتصبح الديمقراطية مثل التقانة والآلات يمكن نقلها مع استبعاد العقلية والخلفية الحضارية التي أنتجتها. ولكن هذا أمر صعب في حالة الأفكار، ففي نقل التقانة يمكن ـ مؤقتاً ـ تأجيل الآثار الجانبية للتقانة أو عدم الشعور بها مباشرة. وهذه هي فكرة التأثر أو الانتفاع ـ التي مر ذكرها ـ إذ المطلوب ـ بحسب هذه النظرة ـ أن ننتفع من آليات الديمقراطية وأبعاد فلسفتها أو مضمونها الفكري. وفي هذا الموقف تزداد حيرة الانتقائية تجاه مرجعية الديمقراطية وكيفية التعامل معها: هل ننتقي بعض عناصر هذه المرجعية أم نجعلها المعيار؟ يردّ أحد الباحثين بأن الأمر أبعد من ذلك: «بل ولا بد واقعياً، كما يلزم منهاجياً، عدم تجاهل مجموعة من ضغوط الواقع التي لا يمكن إنكارها، في ما يمكن تسميته جملة الضغوط الحضارية، ضمن مرجعية هذه التيارات، التي لا تفعل أو تنفعل أو تتفاعل في فراغات «نظرية» أو فضاءات مكانية وزمانية وإنسانية»[١٧].

يمكن القول إن الفكر الإسلامي السياسي المعاصر عجز ـ إلى حد كبير ـ في التوفيق بين وجود نسق أو بنية إسلامية يعبر عنها بالحل الإسلامي، وبين التأثر والاقتباس من الانساق أو البنى الأخرى. ويظهر هنا قدر كبير من الاضطراب الفكري والتشويش حتى بين العناصر الأكثر انفتاحاً واعتدالاً، أو على الأصح، بين هذه العناصر بالذات لأنها تحاول تقريب بنيتين مختلفتين أساساً. واستشهد هنا بمناقشة أطلقها بعض أفكار كاتب مجتهد هو الشيخ يوسف القرضاوي، الذي يتسق مع نفسه تماماً حين يتحدث عن الحل الإسلامي للدولة قائلاً: «لا يستحق حل شرف الانتساب إلى الإسلام، ما لم يكن مصدره الإسلام الخالص، لا الماركسية ولا المادية، ولا الديمقراطية ولا الرأسمالية، ولا الليبرالية وغيرها من مذاهب البشر، وفلسفات البشر أياً كانوا. الحل الإسلامي إذن هو الذي يطوع كل الأوضاع، وكل الأنظمة لأحكام الإسلام، وليس هو الذي يطوع أحكام الإسلام لأوضاعه وأنظمته. فالإسلام يعلو ولا يعلى، يقود ولا يقاد، ويوجه ولا يتوجه، لأنه كلمة الله، وكلمة الله هي العليا»[١٨]. ولكن على رغم هذا الحماس، يستدرك الشيخ القرضاوي، لأن هناك بعض الأمور تستوجب الاقتباس من الغير، مثل الديمقراطية أو الحكم والإدارة عموماً. ويسمح القرضاوي بالاقتباس باللجوء إلى طريقة يمكن قبولها عملياً، على رغم صعوبة قبولها فكرياً ومنهجياً. فقد أكد في الجملة التي استشهدنا بها أن ما لم يكن مصدره الإسلام لا يستحق شرف الانتساب إلى الإسلام، ولكنه عند الحاجة يمنح هذا الشرف بسهولة. يقول عن اقتباس بعض الأمور الدنيوية: «حتى هذه الأمور

(١٧) سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: رؤية من خلال الحدث الجزائري: ورقة نقاش خلفية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٠ (نيسان/ابريل ١٩٩٣)، ص ٨١.

(١٨) يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي. . فريضة وضرورة**، ط ١٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ص ٩٥.

الجزئية إذا اقتبست من غير المسلمين، تعد في هذا الوقت جزءاً من الحل الإسلامي، لأنها إنما اقتبست باسم الإسلام، وعن طريقه، وبعد إذنه، ووفقاً لقواعده في استنباط الأحكام الشرعية لما لا نص فيه من الوقائع والتصرفات. ولا يضرنا أن هذه الجزئية بالذات أخذت من نظام غير إسلامي، فإنها باندماجها في النظام الإسلامي تفقد جنسيتها الأولى وتأخذ طابع الإسلام وصبغته»[19]. ولا يذهب الكاتب في هذا الاتجاه إلى نهايته باعتباره شكلاً من الاجتهاد في مواجهة القضايا الجديدة والمشكلات المعاصرة، إذ يعود مرة أخرى إلى الدعوة إلى حل إسلامي كامل وشامل وصافٍ نقي من التأثيرات غير الإسلامية. يؤكد القرضاوي ضرورة «أن يؤخذ الحل الإسلامي كله لمشكلات الحياة، وذلك أنه حل متكامل مترابط الأجزاء، فأي إهمال لبعضه، أو ترقيع فيه، يؤثر على بقية الأجزاء. فهذا أشبه بقطع الغيار الغريبة التي توضع في جهاز لا تلائمه، فمهما تكن صالحة في نفسها فإنها لا تنتج، ولا تُغني في هذا الجهاز، لعدم انسجامها مع بقية أجزائه»[20]. ويستشهد بما حذر منه القرآن الكريم: ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب، وتكفرون ببعض**﴾[21]. كذلك يورد مخاطبة الله للرسول في شأن كتاب الله: ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك، فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، وإن كثيراً من الناس لفاسقون. أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون**﴾[22]. وهنا يعود الكاتب إلى بداية أولى، أراها أكثر اتساقاً في تحديدها القاطع لنظامين فكريين مختلفين، إذ يختم النقاش برأي جازم يقول: «فهو إما حكم الله، وإما حكم الجاهلية، ولن ينفي عن الحكم صفة الجاهلية أخذه ببعض أحكام الله، فقلما تخلو جاهلية قديمة أو حديثة من موافقاتها لبعض أحكام الله في بعض الأمور»[23].

ثالثاً: الشوراقراطية

يحاول بعضهم حل التناقض من خلال اللغة والمصطلحات، ويظهر اتجاهان، أحدهما لا يرى ضرراً في استعمال مصطلح غربي، واتجاه آخر يدمج المصطلح الإسلامي والغربي في واحد. بالنسبة إلى الرأي الأول يعتقد الشيخ حسن الترابي أنه يمكن للمسلمين في حالة النهضة والتفوق استعمال المفاهيم الأجنبية من دون أية حساسية وعقد، على رغم أنه يرى اللغة سلاحاً في صراع الحضارات، ولكن ذلك يعتمد على قدرة المسلمين على المجاهدة. يكتب شارحاً: «يود الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٨٥.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيتان ٤٩ ـ ٥٠.

(٢٣) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٠٨.

عليهم المفاهيم، ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين، وعلى المسلمين أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبيس والانصياع للقيم المتمكنة. إن الموقف الأوفق من استعمال الكلمات الوافدة رهن بحال العزة والثقة أو الحذر والفتنة، أما وقد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بكل مضامينها وضلالها، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية. وعندئذ يقال إن المعاني أهم من المباني، وإن العبرة ليست بالصور والألفاظ، وإنما بالمعاني والمقاصد»[٢٤]. ومشكلة المصطلح واللغة السياسية لم تحل لأن الفقه السياسي الإسلامي لم يصك هذه المفاهيم لأنه لم يمارسها، والآن يرغب في تبنيها مع الاحتفاظ بالتأصيل والبعد الديني. لذلك نجد محاولات لاستعمال مصطلحات جديدة هي أقرب إلى الركاكة والهزل، مثل كلمة «الشوراقراطية» التي تحاول الجمع بين الاثنين[٢٥]. ويلاحظ أيضاً أن محفوظ النحناح استعملها في حوار الحكومة الجزائرية والأحزاب في ٣٠ تموز/يوليو ١٩٩١ تعبيراً عن موقف مجموعته الإسلامية الوسطية، مقابل الموقف القائل: «الطريق الديمقراطي طريق الكفار وطريق الوثنيين، وبأن الديمقراطية نبات يوناني وثني»[٢٦]. واختيار مصطلح ثم فرضه على مجتمع أو واقع، ليس عملية إرادية، على رغم أن بعضهم، مثل جاك بيرك، في وصف تغير المجتمعات الإسلامية، يقول بأن «الفكر الأكثر جاذبية، والإشارة الأوضح والأكثر اغتناء بأشياء ذات دلالات هي التي تنتصر». قد يكون ذلك صحيحاً، ولكن نقف مع رودنسون في رده على ذلك، حين كتب: «فالدلالة التي تنتصر هي تلك التي تعني أشياء محددة، وتطرحها بأكبر قدر من القوة، وهي تلك التي توجهها منظمات تستخدم الوسائل الأكثر ملاءمة، الخ... ذلك لأن الصراع لا يجري في سماء منظومات المعاني، بل يجري على الأرض، وبين بشر لا تخدعهم إلا بعض الشعارات»[٢٧].

هذا يعني أن أي نقاش سائد تقف وراءه قوى اجتماعية معينة، وبمقدار نفوذها ينتشر مصطلح معين، ليس بسبب قوة حجته الفقهية مثلاً، ولكن لشحنته الايديولوجية الممثلة لقطاعات وفئات اجتماعية محددة. إن محاولة التوفيق بين الشورى والديمقراطية، هي تعبير عن صراع الحداثة والتقليدية الذي أطلقته عمليات التعليم والصعود الاجتماعي. ولم يعد قادة الحركات الإسلامية مشايخ ودراويش وصوفية، بل من خريجي الجامعات

---

(٢٤) حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ٩.

(٢٥) حاول فهمي الشناوي مزج ذلك في مجلة: **العالم**، العدد ٣٨٠ (أيار/مايو ١٩٩١).

(٢٦) صحيفة **المستقلة** (لندن)، ٣٠/٥/١٩٩٤، ص ٥.

(٢٧) مكسيم رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة نزيه الحكيم، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٨٧.

الحديثة، إن لم يكونوا قد درسوا في أوروبا الغربية والولايات المتحدة. مع ذلك يوجد تيار داخل الحركات السياسية الإسلامية يرفض الديمقراطية من أصلها لتناقضها الجذري بسبب مصدرها الفلسفي والبيئة التاريخية ـ الاجتماعية التي وجدت فيها، وفوق ذلك تفوق الشورى. ولنبدأ بالسؤال: كيف يفترق المفهومان: الديمقراطية والشورى؟ تطرقنا إلى صعوبة نزع الآليات عن أصولها الفلسفية، ولكن النقاش السابق أشار إلى تلميحات عديدة تظهر إمكانية، بل ضرورة ذلك. من البداية، لا بد من تأكيد ارتباط الديمقراطية بالعلمانية والعقلانية، أو كما حدد داريوش: «لكي يكون هناك ديمقراطية لا بد أولاً من أن يكون هناك علمنة للعقول والمؤسسات، وأن يكون الفرد، كفرد ذاتاً مستقلة قانوناً، وليس نفساً مغفلة ذائبة في الكتلة الهلامية للأمة (الجماعة الإسلامية)؛ وأن يكون القانون قاعدة تعاقدية، وأخيراً أن تكون السيادة القومية قد سيطرت بشرعيتها الوجوبية»[٢٨]. ويضيف مؤكداً حقيقة تاريخية هي أن الديمقراطية ابنة عصر التنوير الذي تميز بكونه عصر «النقد الجدي للحقائق المعتقدية». ويعبر بعض مفكري حركات الإسلام السياسي بلغتهم الخاصة: «إن الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس غالباً في سياق حكم لاديني لأنهم يظنون أن الحكم الديني يضفي على السلطان هيبته وقداسته، ويمتعه بحق إلهي في السلطة المطلقة أو أنه يتيح لفئة كهنوتية أو هيئة كنسية، أن تحتكر من دون الناس الصلة بالله والشرعية الصادرة عنها، فتصادر حرية الرأي والعلم وتحرم حق الخلاف، فتجعله كله ردة وكفراً وفتناً وحروباً دينية. فسداً لكل ذريعة إلى طغيان الحكام أو رجال الكهنوت باسم الدين، وتأسيساً للحرية والتسامح والسلام، قامت الديمقراطية جلها على أنقاض الدين»[٢٩].

رابعاً: اختلاف مضمون الديمقراطية مع تعاليم الإسلام

يكاد المفكرون والكتّاب الإسلاميون يجمعون حول اختلاف مضمون الديمقراطية وفلسفتها عن تعاليم الإسلام، مع اختلاف درجات التوفيق والرفض. ويرى أحد الباحثين أن الديمقراطية في الفهم النظري للخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر تتوزع إلى عدد من المحاور، هي: الديمقراطية كمصطلح، أو كمذهب وفلسفة، أو كفكرة مقابل الدكتاتورية والاستبداد، وبالتالي تحظى بتأييد نسبي أو انتقائي[٣٠]. يلتقي الاتجاهان الأولان لتماهي المصطلح والفلسفة أو المذهب، لذلك يُربط بين نشأة ومنبت المصطلح أو المذهب. فالديمقراطية لدى الكثيرين هي جزء من مشروع الهيمنة الحضارية الغربية، لذلك ترفض باعتبارها من صميم هذا المشروع الذي مارس القهر وما زال يسعى بوسائل جديدة إلى

---

(٢٨) شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا،** ص ٣٩.

(٢٩) الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم،» ص ١٤.

(٣٠) زكي أحمد، «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٢)، ص ١١٥ ـ ١٢١.

السيطرة وتكريس تبعية العرب والمسلمين. ففي الجزائر، على سبيل المثال، ارتفعت لافتات أثناء الانتخابات ترفض الديمقراطية وتندد بالدستور والميثاق، بينما كان هؤلاء يطالبون بالشورى والاحتكام إلى القرآن. فقد اعتبروا الديمقراطية ضمن بضاعة المشروع الغربي، ومن أنظمة الكفر التي ارتبطت في الذاكرة العربية والإسلامية بالقهر والفساد الأخلاقي[٣١]. ولكن علينا ألا نختزل الديمقراطية إلى مجرد مصطلح أو مفهوم يؤخذ أو يرفض أو يعدل؛ ونرجع مجدداً إلى أولويات الفكر وأفكاره الأساسية. وعلى رغم تعدد المواقف من الديمقراطية وتنوع اتجاهات المرونة والاعتدال في التعامل مع ثقافة الآخر، ومن ضمن ذلك مصطلحاته ومذاهبه، إلا أن إشكالية الديمقراطية/الشورى في الفكر والواقع الإسلاميين لم تحل أبداً، بل على العكس أثبتت تجارب وصول الإسلامويين إلى الحكم استحالة التوفيق بين الشورى والديمقراطية. ويمكن أن نفترض، بحسب ما أوردنا عن الإجماع حول الاختلاف في مضمون الديمقراطية، أن يعني هذا بالضرورة الاختلاف حول الإيمان بالديمقراطية حصراً. ويقترب أحد الباحثين الإسلامويين من هذا الرأي في تحليله المواقف من الديمقراطية: «نحن أمام توجهات رافضة للفكرة الديمقراطية، إلا أنها ليست كتلة واحدة، تتفاوت في تسويغها الرفض أو الرفض حيال هذه الفكرة أو قبولها المشروط أو المقيد. ضمن ذلك جميعه سنرى توجهاً نظرياً رافضاً الفكرة، بل ينقضها وفق تصور يظنه ثابتاً كامناً في فكرة الديمقراطية، وتوجهاً آخر يرى أننا لسنا بحاجة إلى تلك الفكرة، لأننا نملك فكرة بديلة هي الشورى، إلا أن هذا التوجه قد يتعامل مع هذه الفكرة شعاراً لا فكرة تستأهل التفصيل والتأسيس، وتوجهاً يرفض هذه الفكرة لارتباطها بالعلمانية التي تراها مناقضة لفكرة ضمن نسقها، وهي سيادة الشريعة وحاكميتها، بينما ترى أن العلمانية تستبعد أو تهمش الدين في الحياة، ومنها العملية السياسية»[٣٢]. وهناك من يرفض الديمقراطية بسبب مكوناتها المناقضة للإسلام مثل: الحزبية، ورأي الأغلبية، وأشكال المعارضة البرلمانية، والدعاية الانتخابية. كذلك قد تربط الديمقراطية بأسلوب الحياة الغربية، وهنا تخلط الحرية والإباحية.

أعتقد أن أهم نقاط التناقض التي تؤدي إلى رفض الديمقراطية، تكمن في أولوية أفكار التوحيد والوحدة في الإسلام، وما تعنيه فكرة التوحيد من العبودية لله وحده. وتحتل وحدة الأمة الإسلامية أولوية عليا، مما قد يسمح بالتضحية بحريات فردية وجماعية، لأنها لا تخلو من احتمالات تفتيت الأمة وتشتيتها. وفي هذا الصدد، يعطينا المؤرخ عبد العزيز الدوري خلفية تاريخية مقنعة تساعد في فهم الحاضر، إذ يبدأ بالتأكيد على أن الديمقراطية الغربية ظهرت ضمن ظروف سياسية ـ اقتصادية ـ اجتماعية معينة، ولم

---

(٣١) هويدي، «الإسلام والديمقراطية،» ص ٤ ـ ٥. يتكرر الرأي عند محمد حسن الأمين ومحمد حسين فضل الله.

(٣٢) اسماعيل، «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: رؤية من خلال الحدث الجزائري: ورقة نقاش خلفية،» ص ٨٥.

تكن نظرية مجردة. ومن ناحية أخرى: «حين ننظر للتاريخ العربي نرى الآراء التي تؤكد أهمية الأمة وكونها أساس السلطة، ونرى التأكيد على العدالة، ونرى التركيز على الشورى. ولكن هل أدى ذلك إلى ما يفترض في ديمقراطية الحكم عبر فترات تذكر من التاريخ العربي»[٣٣]؟ ويلاحظ أن هذه المفاهيم تهدف إلى تحقيق تماسك الأمة، فمفهوم كالعدالة مثلاً لا يعني الوصول إلى الحرية أو الديمقراطية، وإلا ما كنا سمعنا بالمستبد العادل. وهذا ما يؤكده الدوري بعد ما استعرض تاريخ الخلافة الإسلامية. يقول: «وفي ضوء التطورات العملية المذكورة يمكن النظر إلى الفكر السياسي، وهو فكر كان معنياً بأن يؤكد شرعية الخلافة تاريخياً، وأن يثبت أهمية وحدة الأمة وتجنب الفتنة، وحفظ الشريعة، وإظهار مفهوم العدالة»[٣٤]. ويقول بأن صحيفة المدينة أعلنت قيام الأمة ودستورها القرآن وسنة الرسول، وكانت الأهداف: العدل والجهاد وحفظ كيان الأمة وتوسيعه[٣٥]. وهذا يعني قيام الأمة (Nation)، وليس الدولة (State)، وحتى مؤسسة الخلافة لم يعلن عنها في «دستور المدينة»، بل قامت عملياً بعد وفاة الرسول، وكانت مزيجاً من التقاليد العربية القبلية وتعاليم الدين الإسلامي.

يتبين مما تقدم أن المفاهيم المرتبطة بالديمقراطية والدولة الوطنية الحديثة: مثل الشعب، والوطن، والفرد، ليست ذات أولوية معادلة للمفهوم المحوري «الأمة» الذي يتمركز حوله الفكر السياسي الإسلامي حتى اليوم. وتتفق آراء الداعين إلى الدولة الإسلامية على دينية هذه الدولة، مما يتطلب استبعاد أو تعديل العناصر الفكرية والسياسية الأولية المكونة لمفهوم الديمقراطية الحديثة والذي لا يتوقف عند شعار حكم الشعب بالشعب ومن أجل الشعب، ولكن لا بد أن يجسد معاني بلورتها الثورة الفرنسية بالذات، وهي الحرية والمساواة والإخاء، ويتقدمها مفهوم الحرية بالذات في الديمقراطية الليبرالية، وهي تفهم على: «أنها استقلال وعدم تدخل السلطة في دائرة المصالح الخاصة، إلا بدافع من المنفعة العامة المعترف بها شرعاً وبصورة متناقضة»[٣٦]. ونصل إلى الغاية من الديمقراطية أو الدولة الديمقراطية من خلال التأكيد الذي يردده هيغل: إمكان الحرية البشرية، أي أن أكون حراً، ولا يعتبرها حالة ذهنية أو موقفاً أو شعوراً أو فعلاً، أو حتى نمطاً معيناً من السلوك، بل إن المرء يكون حراً عندما يستجيب ويحقق بالفعل

---

(٣٣) عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٩١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣، نقلاً عن: حميد الله محمد، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٢ وما بعدها.

(٣٦) ر. بودون وف. بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٣١١.

مصلحته الأساسية بوصفه موجوداً بشرياً». والحرية لا تنتهي عند حد معين، لأنها «نشاط مستمر أو هي سعي نحو تحقيق الذات»، ونخلص إلى أن غاية الدولة تنمية الحرية البشرية[٣٧]. فالديمقراطية تعبير عن الإنسانوية (Humanism) (خلافاً للفظ الدارج «الإنسانية» بمعناها الأخلاقي والسلوكي)، بمعنى أن الإنسان هو مصدر ومركز كل شيء يتعلق بالفكر والحياة، بما في ذلك بالطبع نظام الحكم. وهذا أصل الفلسفات والمذاهب المعاصرة في المجتمعات الحديثة، خاصة تلك التي أنتجتها عملية الصراع بين الكنيسة والدين من جهة، والمجتمع والدولة والفرد من جهة أخرى، إذ بينما وجد الاقطاع سنده في الكنيسة، كانت البرجوازية خلال صعودها تسعى إلى استقلالية مزرية كثيراً ما عملت على قطع الخيط الذي يربطها بالسماء. فالديمقراطية جانب لهذه الإنسانوية التي تقول للإنسان إن مصيرك كاملاً في يدك، ولكن الإسلاميين يرون في ذلك شركاً وتعدداً مضاداً للتوحيدية التي تجعل الأمر كله لله وحده، وفي أقصى الأحوال يقول بالتفويض الإلهي للبشر بحكم أنفسهم. ومحور الخلاف هو ما هي حدود الحرية الإنسانية؟ وهل تناقض التعددية عقيدة التوحيد؟ يحاول الكثيرون الفصل بين الديمقراطية كأداة وآلية وجهاز حكم، وبين الفلسفة الليبرالية التي نشأت ضمنها الديمقراطية المعاصرة، وبالتالي فالديمقراطية مقبولة لدى الإسلاميين عموماً. ويصيغ أحد الباحثين هذه النظرة بقوله: «الموقف الإسلامي لا يرفض الديمقراطية كجهاز للتعبير عن الإرادة الشعبية، إنما يرفض الفلسفة الليبرالية التي تقوم على رؤية مادية للكون، وعلى إعطاء الفرد الأولوية على حساب المجتمع والمنفعة على الأخلاق، وعلى الإعلاء من قيمة الربح والسيطرة على كل قيمة أخرى، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي ولو أدت مصلحة الفرد أو الجماعة الخاصة إلى تدمير العالم كله»[٣٨].

ويعلل الكاتب رفض الإسلاميين الأسس الفلسفية للديمقراطية بأن مفهوم الحرية لدى الأوروبيين تبلور في عصر التنوير، وهو يشتمل على عنصرين مخالفين للإسلام: **أولاً**، خلفيته اللائكية (العلمانية)، وبالتالي «رفضه للتصور الديني للحياة وأن يكون هناك تدخل إلهي في حياة البشر سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي». والعنصر **الثاني** المرفوض: «أن يكون الإنسان هو مصدر كل سلطة، وكل تشريع وكل مبدأ أخلاقي وبالتالي أن يكون القانون الوحيد الذي يخضع له الإنسان هو قانون الطبيعة. فالإنسان ضمن هذا التصور مالك لنفسه، وهو المسؤول عن ذاته، فله أن يتصرف في ذاته جسماً وعقلاً وسلوكاً بالطريقة التي يريد بعيداً عن أي قيد أخلاقي أو اجتماعي أو سياسي، اللهم إلا ما كان من القيود التي يلزم بها ذاته بذاته[٣٩]. ويلجأ المنظرون الإسلاميون إلى

---

(٣٧) ميشيل متياس، **هيجل والديمقراطية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠)، ص ١٥ ـ ١٦.

(٣٨) محمد يتيم وشعيد شبار، «الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة تطبيقية،» **آفاق** (المغرب)، العددان ٥٣ ـ ٥٤ (آذار/ مارس ١٩٩٣)، ص ١٦٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

فكرة الاستخلاف لتجنب سلب الإنسان إرادته.

خامساً: الشورى: اختلاف المضمون والشروط

من المفارقة أن نقاش الشورى والديمقراطية يشغل الناس ويدور في ساحات الفكر من دون الوصول إلى تحديد قاطع وجامع ومانع لماهية الشورى، وما هي عناصرها ومقوماتها وتجلياتها الواقعية. ونكاد نجزم بأنه لا يوجد اثنان من المنظرين أو المفكرين أو الباحثين أو الكتّاب لديهم فهم واحد للشورى، ونتفق مع ملاحظة الفنجري: «برغم وضوح الآيات والأحاديث والتطبيق العملي وإجماع الصحابة حول مبدأ الشورى، فلا نجد مبدأ من مبادئ الإسلام اختلف فيه الفقهاء والمجتهدون اختلافاً بيناً وجاءت آراؤهم متفاوتة كل التفاوت كما حدث لمبدأ الشورى بالذات[٤٠]. والسبب الذي أورده يبين أن الفكر السياسي الإسلامي لم يجد الفرصة الكافية للتأسيس، بل كان من أضعف جوانب الفكر على رغم أهميته القصوى، ولكنه ظل في منطقة المحرمات في الواقع والممارسة مع أنه حلال والتفكير فيه فريضة وواجب، ولكن المصالح والقمع أفرغاه من مضامينه. ويعطي الكاتب التبرير التالي: «سبب الخلاف واضح. . . فمبدأ الشورى يمس بطريق سلطات الحاكم، وفي كثير من فترات الاستبداد كان بعض العلماء يضطر إلى مجاراة الحاكم وإصدار الفتاوى بما يرضيه، وخاصة فيما يتعلق بنظم الحكم. . . ومن كان يخالف هذه القاعدة كانت كتبه تحرق أو تتلف ولا يصل شيء منها للناس»[٤١]. لذلك نحن نتساءل من البداية: هل يمكن لمثل هذا التراث الفقهي أن يسعفنا في الوصول إلى معنى وفهم للشورى يواكب ويتلاءم مع العصر الحديث ويتحدى الديمقراطية كبديل محتمل وممكن؟ يغيب الاتفاق حول قضايا عديدة خاصة بالشورى، بدءاً بتفسير اللفظ ثم الاختلاف حول هل الشورى ملزمة أم معلمة، أي إلزامية أو عدم إلزامية الشورى للحاكم؟ ثم ما هي أمور الشورى وتحديد الموضوعات التي يمكن أن يستشار فيها؟ وأخيراً، من هم أهل الشورى، وهل يمكن إنشاء مؤسسات للشورى؟ وتمثل هذه النقاشات مواقف التيارات والحركات الإسلامية من الديمقراطية: من رافضين لها بسبب تفوق الشورى؛ أو من يماهون بين الديمقراطية والشورى، ويصطلحون على ذلك بالديمقراطية الإسلامية، كما كتب العقاد. والموقف الثالث يوفق بين أحسن ما في الاثنين.

من أجل فهم الشورى اصطلاحياً نتجاوز المعنى اللغوي الحرفي، ونبدأ بموضوعات أو أمور الشورى، مما يوضح ويحدد إطار عملها وما تختص به. فقد وردت اللفظة في

---

(٤٠) أحمد شوقي الفنجري، **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ص ١٩٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

القرآن مرتين: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾(٤٢)، ثم ﴿**فبما رحمة من الله لِنتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فأعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين**﴾(٤٣). ويركز التفسير على أن الشورى مقصود بها أمور الحرب، ويورد تفسير ابن كثير أن الرسول ﷺ شاور أصحابه يوم بدر في الذهاب إلى العير، وشاورهم في أحد هل يقعد في المدينة أو يخرج إلى العدو، وشاورهم يوم الخندق في مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة عامئذ، كذلك شاورهم يوم الحديبية(٤٤). وقد قصر بعضهم الشورى على الحرب ليطيب الرسول ﷺ قلوب أصحابه. وإن كان الاجتهاد يوسع مجال الشورى، يقول أحد الكتاب: «الشورى تكون في مكايد الحرب وعند لقاء العدو وللمؤمنين أن يتشاوروا فيما بينهم فيما لم يأتهم عن النبي ﷺ فيه أثر. كما تكون الشورى فيما لم ينزل على النبي فيه وحي، وتجوز الشورى في بعض أمور الدنيا. والشورى تكون فيما لم يحدّه الله، وجعل حده وتفصيله إلى الناس، تعريضاً لهم للثواب، كمواقيت الحروب، وتحديد مواقع المعارك»(٤٥).

كان من الطبيعي أن يقود مثل هذا التفسير أو الفهم إلى التساؤل حول إلزامية الشورى، لأنها محدودة بالأمور الاجتهادية التي لم ينزل فيها نص. لذلك فهي مسائل خلافية لم يقطع فيها مثل غيرها. فالحدود الشرعية أو الفرائض الدينية لا تخضع بالتأكيد لأي نوع من الشورى أو التشاور. ومن هنا درج القول على أن الشورى واجب شرعي، ولكن الاختلاف حول طريقتها، ولكن هذا القول يعني وجوب فعل الشورى نفسه، ولكن لم يقل بوجوب نتائجه لاختلاف طريقة الوصول إلى هذه النتائج. لذلك تعطلت الشورى خلال التاريخ السياسي الإسلامي، أي في ما يتعلق بشؤون الحكم والمشاركة والعلاقة بين الحاكمين والمحكومين؛ وهذا ما يهمنا في بحث موضوع الديمقراطية. ويتكرر مثل هذا التبرير في أغلب كتابات الإسلاميين، وبالذات المجددين منهم. يكتب الشاوي: «إن تعطيل الشورى في تاريخ الدولة الإسلامية بقي محصوراً في مجال السياسة والحكم، أما في مجال التشريع والفقه، فقد بقي علماء المسلمين ومجتهدوهم يمارسون الشورى بحرية كاملة من دون تدخل الدولة والحكام، ولم يبدأ هذا التدخل في حرية الاجتهاد وسيادة الشريعة إلا في العصر الحديث، حينما استوردنا النظريات العصرية التي

---

(٤٢) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٤٤) عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، وهو التفسير المشهور بتفسير أبي الفداء وبتفسير ابن كثير (القاهرة: مكتبة مصر، [د.ت.])، ج ١، ص ٤٢٠ وج ٤، ص ١١٨.

(٤٥) أحمد عبد الفتاح بدر، **مفهوم الشورى في أعمال المفسرين** ([د.م.: د.ن.، د.ت.])، ص ٣٣.

استغلها الحكام وأعوانهم للتدخل في تشريعنا، وتعطيل تطبيق الشريعة بواسطة دساتير وقوانين وضعية»[٤٦]. ألا يوحي مثل هذا القول بفصل الدين عن السياسة طوال التاريخ الإسلامي؟ يحاول الغنوشي تقويم تفسير أكثر إقناعاً لحدوث هذه الثنائية واستمرارها، ولكن يزيد القضية غموضاً وتشويشاً حين يتحدث عن الفترة التالية للخلافة الراشدية والبعد عن الشورى، وبالتحديد حين نُصّب معاوية، يكتب الغنوشي: «الأمة لم تعطَ الحكم الحق، الحكم اغتُصب من الأمة، الحكم اغتصب من الأمة بانقلاب، ولكن هذا الانقلاب لم يكن كاملاً، لم ينقلب على الشريعة، انقلب على سلطان الأمة، ولم ينقلب على الشريعة، هنا تشوشت الصورة، فالدولة طالما أنها لا تزال تعلي من شأن الشريعة، فبدا الأمر وكأنه لم يقع انقلاب، ولا سيما وأن العلماء خشوا من الفتنة فأعطوا الشرعية لذلك الحاكم المتغلب [. . .] لم يكن الأمر واضحاً للجميع بأن ثمة انقلاباً كاملاً على الدولة. . . لأن الدولة ظلت تحترم سلطان الشريعة، والعلماء أعطوا بيعتهم في غالبيتهم لهذه الدولة»[٤٧]. ومن الواضح أن المسلمين شعروا بالفرق بين الخلافة الراشدة والملك العضوض، ولكنهم أطاعوا، مما يبين الدور الثانوي للشورى في الحكم وأولوية الشريعة. فالدولة إسلامية طالما طبقت الشريعة حتى لو تخلت عن الشورى، ويمكن أن تقرأ الديمقراطية.

نتوقف عند إلزامية الشورى، إذ يوجد تيار واسع ومؤثر يقول بمحدودية مجال الشورى، وفي الوقت نفسه لا تتعدى النصيحة. من ناحية النص القرآني والسنة النبوية، لا يوجد ما يثبت أن الشورى ملزمة. فقد فسر بعضهم ما ورد في إحدى آيات الشورى: ﴿**فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾ بأنه يعني حق الرسول ﷺ في النهاية، اتخاذ القرار الذي يراه، سواء وافق الشورى أم خالفها. وهذا رأي الطبري وابن اسحاق والقرطبي. فالأول يقول في تفسير الآية: «إذا صح عزمنا بتثبيتنا إياك، وتسديدنا لك فيما نابك وحزّ بك من أمر دينك ودنياك، فامضِ لما أمرناك به على ما أمرناك به، وافق ذلك رأي أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفَها». كذلك ينقل عن ابن اسحاق: «إذا عزمت على أمر من دينك في جهاد عدوك لا يصلحهم ولا يصلحك إلا ذاك: فامضِ ما أمرت به على خلاف من خالفك، وموافقة من وافقك، وتوكل على الله». ويستَدل بعضهم بآيات أخرى، مثل: ﴿**وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك**﴾[٤٨]، والآية: ﴿**قل لا يستوي الخبيث والطيب، ولو أعجبك كثرة الخبيث**﴾[٤٩].

(٤٦) توفيق محمد الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ط ٢ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢)، ص ١٣ - ١٤.

(٤٧) راشد الغنوشي، «إقصاء الشريعة والأمة: تداعيات خوف الفتنة،» **المنطلق** (لبنان)، العدد ١١٠ (شتاء ١٩٩٥)، ص ٣١.

(٤٨) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ١١٦.

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١٠٠.

ويستشهد بعضهم بأعمال ومواقف تؤكد عدم الإلزام تاريخياً، ففي الفترة الراشدة حدثت شواهد عدة تدل على عدم إلزامية الشورى؛ فأبو بكر خالف مشورة كل الصحابة، ومنهم وزيره ومستشاره عمر بن الخطاب، بعدم محاربة المرتدين من العرب حين رفضوا دفع الزكاة. وعمر بن الخطاب لم يأخذ بمشورة الناس، ومن بينهم علي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله، في مسألة إمرة الجيش السائر إلى الشام لمحاربة الروم، كذلك خالف شورى المسلمين بشأن هدية امرأة هرقل. كما أن عثمان بن عفان لم يستجب لمشورة المهاجرين، ومن بينهم علي بأن يقتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب الذي قتل غدراً جفينة والهرمزان وابنة أبي لؤلؤ الذي قتل أباه، كذلك لم يستجب لمشورة الصحابة والعامة بالكف عن إيثار أصحابه وأقاربه بالسلطة والمال حتى قتل بسبب ذلك. أما علي بن أبي طالب، فلم يسمع رأي أصحابه وأنصاره بالإبقاء، ولو مؤقتاً، على معاوية بن أبي سفيان في ولاية الشام، حتى تستتب له الأمور، ثم يعزله. فقد رفض هذه المشورة وأصر على رأيه قائلاً: «لا والله لا أستعمل معاوية يومين»، ثم رد على عتاب طلحة والزبير أنه ترك مشورتهما: «. . . نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا بالحكم به، فاتبعته وما استن النبي ﷺ فاقتديته. فلم أحتج في ذلك إلى رأيكما ولا رأي غيركما»[٥٠].

هناك حيثيات في الممارسة والتطبيق قد تسند الرأي القائل بعدم إلزامية الشورى، إذ لم يحدد القرآن ولا السنة كيفية تطبيق مبدأ الشورى وإجرائه في الواقع، كذلك لم يفصّل في تحديد وتوصيف أهل الشورى ولا عددهم، تاركاً ذلك للظروف المتغيرة. ويعلق مهدي فضل الله: «وعلى هذا، فإن الشورى غير محصورة ولا تنحصر في طريقة معينة. وهذا يعني أنها مسألة نظامية داخلية تتكيف مع كل بيئة، بصرف النظر عن المكان والزمان، وهي متروكة لحرية الجماعة في تعيينها وتطبيقها»[٥١]. ويكاد المنظرون الإسلاميون يتفقون حول نسبية الشورى، وبأنها مجرد وجهة نظر في استمزاج الآراء، كما يقال،أو اتجاه سلوكي - فكري لا أكثر. هذا يعني عدم وجود ما يمكن تسميته بمؤسسة الشورى في الدولة الإسلامية أو في النظرية السياسية الإسلامية. وحين يقارن بين الشورى والديمقراطية، فهو يتصور مستويين من المعاني: **الأول** هو أن الشورى تمثل قاعدة ومبدأ وتعبيراً عن الظاهرة من حيث هي سلوك واجب عند اتخاذ القرار، أي تدل على جانب سلوكي أو حتى أخلاقي. ومن ناحية **أخرى**، فلفظ الديمقراطية ينصرف مباشرة وأساساً إلى نظام في بناء المؤسسات يتميز بأمرين: **الأول** أن القرار لا يصدر إلا بعد مروره على مجموعة من الهيئات التي يتخلق من خلالها مما يمنع استبداد هيئة واحدة بالقرار: تشريعاً وتنفيذاً ورقابة، وهذه قاعدة فصل

---

(٥٠) اعتمدت في هذا الجزء على: مهدي فضل الله، **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤)، ص ٧٥ - ٨٢؛ صالح حسن سميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٢١٤ - ٢١٨، وعبد الحميد اسماعيل الأنصاري، **الشورى بين التأثير والتأثر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٢٦ - ٣٣.

(٥١) فضل الله، المصدر نفسه، ص ٥٣.

السلطات الثلاث. الأمر **الثاني** هو أن مصدر القرار ليس من فرد واحد، بل مجموعة من الأفراد، وهذا اختلاف جوهري عن الشورى التي لا تمارس فصل السلطات، خاصة أن التشريع أمر مكفول من عند الله[٥٢]. فالشورى ـ حقيقة ـ لا تعدو كونها طريقة إنسانية لطيفة في التعامل، أو كما فسر الكثيرون الآية الخاصة بالشورى: «إنها للاستحباب واستجلاب قلوب المسلمين عن طريق إظهار التقدير لآرائهم واحترامهم»، ويضيف فضل الله: «وهم يؤيدون رأيهم هذا، بالقول إن النبي ﷺ أمر بأن تستشار الفتاة في تزويج نفسها (البكر تستأمر في نفسها). وهذا ليس إلا نوعاً من الترفق بها والتودد إليها. فضلاً عن أن إبراهيم الخليل شاور ابنه في أمر الله تعالى له، بذبحه، مع أنه مزمع على تنفيذ أمر الله فيه، سواء وافق ابنه أم لم يوافق»[٥٣].

وهناك من يرى أن الظروف التاريخية ـ الاجتماعية للشورى كان من المحتم أن تجعلها تأخذ الشكل غير المؤسسي بمعايير العصور التالية. فقد كانت «الدولة» في المدينة أقرب إلى دولة المدينة الاغريقية (City-state) من حيث عدد السكان وطريقة إدارة شؤونهم ومشاورتهم. يصف أحد الكتّاب ذلك الواقع بقوله: «لقد كانت دولة الرسول هي دولة المدينة، وكان هو نفسه على احتكاك مباشر بالمسلمين جميعاً حتى إنه كان يتفقد أي رجل يغيب عن الصلاة. لقد كان الحكم مباشراً والمسلمون كلهم يشتركون في مناقشة أي قضية ولم يكن بينهم وبين الرسول أي حجاب. وهذا لا يمنع وجود صفوة منهم يلتفون حوله ويحظون بمكانة خاصة وهؤلاء أفرزتهم طبيعة واقعهم الاجتماعي من جهة ومن جهة أخرى إسهامهم في نشر الدعوة والدفاع عنها. هذا الواقع هو الذي جعل الشورى عشوائية أي ليست من اختصاص مجلس تُحدد عدد أعضائه والطريقة التي يتم اختيارهم بها»[٥٤].

يلاحظ أن أدلة إلزامية الشورى أو كونها مندوبة أو عدم لزوم الشورى، لا يمكن ترجيح أي منها دينياً، لذلك يلجأ المسلمون إلى المصلحة المرسلة. ولو أخذنا بإلزامية الشورى، فإن أسئلة جديدة تبقى مثار جدل وغير محسومة: كيف يمكن أن نحدد أهل الشورى؟ لا تعطينا النصوص الدينية الأساسية للكتاب والسنة إجابة قاطعة عن السؤال، خاصة أن المفهوم واسع، فاصطلاح أهل الشورى تمثل الأمةَ فيه طائفتان: **إحداهما** أهل الاجتهاد أو أهل العلم، **والثانية** هي أهل الحل والعقد[٥٥]. كذلك اختلف تحديد أهل

---

(٥٢) فهمي هويدي، «الشورى والديمقراطية،» **الأهرام**، ١٤/ ٣/ ١٩٩١.

(٥٣) فضل الله، المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩. واستشهد بتفاسير: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٥)، ج ٢٤، ص ٥٨، **والكشاف** للزمخشري، **وتفسير ابن كثير**، **والدر المنثور** للسيوطي، **وروح المعاني** للألوسي.

(٥٤) علي محمد لاغا، **الشورى والديمقراطية: بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظرية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٢٣.

(٥٥) توفيق محمد الشاوي، **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية** (القاهرة: الزهراء للاعلام العربي، ١٩٩٤)، ص ٦٧.

الشورى باختلاف الظروف ومتطلبات الحاجة إليهم. يرى أحد الباحثين أن ثلاثة عوامل رئيسية في عهد الرسول ﷺ أدت إلى بروز وتحديد أهل الشورى، وهي:

١ ـ نشأة الأمة الإسلامية بطريق الدعوة والجهاد في سبيل إقامتها، جعل من الطبيعي أن يكون أصحاب الداعية والمقربون إليه، هم أول من يستشيرهم. ثم يتلو ذلك الطائفة التي تبرز في مجال الجهاد في سبيل الأمة وتثبت قدراتهم ويعتمد عليهم ويحوزون على الثقة. وقبل الهجرة تكونت نواة مجلس شورى النبي ﷺ من السابقين الأوائل والممتحنين المجربين. ثم أضيف إليهم في المدينة كل من قدم أعمالاً جليلة في الشؤون العسكرية والسياسية، وكذلك من أظهر تفوقاً في العلم الديني والفقه.

٢ ـ الواقع الاجتماعي القبلي، فقد مُثلت القبائل برؤسائها شرط ألا يتعارض ذلك مع الإسلام.

٣ ـ ظروف الحرب المستمرة فرضت ضم العليمين بمكايد وأمور الحرب إلى أهل الشورى[٥٦]. واستمر الوضع بهذه الصورة خلال عهد الخلفاء الراشدين، ولكن بعد الصراع بين علي ومعاوية الذي أيقظ العصبيات القبلية، أصبح الخلفاء يثقون أكثر في أقاربهم وعصبياتهم الذين شكلوا دائرة أهل الشورى. وفي كل الفترات، كانت هناك حالات يستشار فيها عامة المسلمين. ولم يتبع الرسول ﷺ أسلوباً أو طريقة واحدة في الشورى، فالممارسة تنوعت أشكالها وطريقتها، وقد أسماها أحد الباحثين «شورى الوحي والدعوة»، أي «الشورى في ظل الوحي المنزل بصفة مباشرة، وفي ظل معطيات الدعوة وضروراتها»[٥٧]. فقد كان يستشير أحياناً من تيسر حضوره من المسلمين أو يقوم بمشاورة طائفة مخصوصة يختارها ويحددها بنفسه كما حدث في صلح غطفان، أو مشاورة نقباء الناس وعرفائهم مثلما حدث في غنائم هوزان، أو تحري رأي عامة الناس[٥٨]. ومن هذا تتضح صعوبة تحديد أهل الشورى، فقد اتسعت الدائرة بحسب الظروف الوقتية أو المناسبة، ولم توضع قاعدة ثابتة.

من صعوبات فهم مصطلح الشورى بطريقة علمية ومنهجية محددة، أنه يتسع ويضيق من دون معايير دقيقة. حتى من ناحية لغوية بحتة، تستعمل كلمات وكأنها متطابقة، ولكن تزيد من إبهام المعنى، ثم شروط الشورى وعلاقتها بالديمقراطية، إذ نجد إلى جانب الشورى كلمات مثل المشورة والاستشارة والتشاور، تصاحبها مصطلحات قريبة مثل الرأي والاجتهاد والفتوى والاجماع؛ يضاف إلى ذلك مصطلحات مثل الشورى الجماعية والمشورة الاختيارية والشورى المباشرة والمشورة العلمية. هذا الكم من

---

(٥٦) هانئ الدرديري، **نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة** ([د.م.: د.ن.]، ١٩٩١)، ص ٥١٨ ـ ٥٢٠.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

الاصطلاحات والمفاهيم يزيد من التشويش والغموض والارتباك بين الباحثين في مفهوم الشورى، وليس الأمر ثراءً لغوياً أو فكرياً، بسبب عدم التوصل إلى اتفاق حول نقاط أساسية في معنى المفهوم. لقد انعكس هذا الاتساع والغموض على موضوعات مهمة في عملية الشورى نفسها، وبالتحديد من الذي يقوم بالشورى؟ فظهرت مصطلحات مثل: أهل الحل والعقد، وأهل الاختيار، وأهل الاجتهاد، وأولي الأمر. ونحن نتفق مع فضل الله على أنها مصطلحات مستجدة في الإسلام، وبعضها لا نجد له ذكراً، لا في القرآن ولا في السنة، وبالتالي تنوعت التفاسير بحسب مذاهب العلماء والمفسرين واختصاصاتهم، أي علماء أصول أو علماء سياسة شرعية... الخ[٥٩]. ولكن في العصر الحديث تأثر بعض العلماء الدينيين بالتطورات الجديدة، لذلك حاولوا تقريب المفاهيم القديمة إلى الواقع والقياس عليه وإيجاد أشباه ونظائر للمعاني القديمة. لذلك يرى الشيخ محمد عبده: «ان أولي الأمر في زماننا هذا، هم كبار العلماء ورؤساء الجند، والقضاة، وكبار التجار والزراع، وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب وبائعو الكتاب والأطباء والمحامين الذين تثق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها»[٦٠]، وكأنه يريد أن يقول الشعب، وبالفعل أكمل محمد رشيد رضا القول، بأنهم نواب الأمة. وقد كان هذا هو مدخل المقارنة بين الشورى والديمقراطية بالذات عند الإصلاحيين والمجددين، على رغم أن المقارنة تتهافت بسبب طريقة الاختيار: فهل أهل الشورى منتخبون من قبل الأمة؟ يتحدث بعضهم عن شورى خاصة وأخرى عامة، والأخيرة، أي العامة قد تكون مثل البرلمان لو تمت عن طريق الانتخابات. ولكن أهل العلم والاختصاص لا يتم انتخابهم في نظام الشورى، لذلك يعتبرهم بعضهم «أنهم يمثلون أهل الشورى الخاصة أو الفنية بجانب أهل الشورى العامة»[٦١]. لذلك يتحدث العلماء أيضاً عن الشورى السياسية، وهي اختيار الحكام عن طريق الأمة أو أهل الحل والعقد، والشورى التشريعية أو الفقهية ويقوم بها المجتهدون وأولو الأمر.

سادساً: الاتفاق والاختلاف بين الشورى والديمقراطية

لو حاولنا ـ جدلاً لا اقتناعاً ـ استبعاد الأسس الفلسفية والأرضية التاريخية ـ الاجتماعية للديمقراطية، واعتبرناها مجرد وسائل وآليات وتقنيات في الحكم: فهل تتفق أو تتلاقى الشورى مع الديمقراطية؟ على رغم اقتناعي التام بأن الشورى هي الشورى، والديمقراطية هي الديمقراطية، إلا أن التمرين الذهني قد يفيد في توضيح مضمون الشورى وعلاقتها الحقيقية بالديمقراطية. ونبدأ بسؤال أولي: كيف تستوعب الشورى كمؤسسة مبدأ فصل السلطات الثلاث؟ وقد تعرضنا للفكرة قبل قليل، ولكن بعض

---

(٥٩) فضل الله، **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام**، ص ١٥٨.

(٦٠) **تفسير المنار** (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٠)، ج ٥، ص ١٩٨.

(٦١) فضل الله، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

المفكرين الإسلاميين يحاولون على المستوى العملي تقريب الأوضاع. فهم يعلمون أن فصل السلطات ضمانة أساسية للديمقراطية أو لمنع الاستبداد ـ كما يقولون ـ لذلك يبحثون عن طريقة للتوفيق أو تضمين فصل السلطات في الشورى في ما يسمى «هيمنة الشريعة». فقد انتهى الكثير من المفكرين الإسلاميين ـ خاصة المتخصصين في الفقه الدستوري والعلوم السياسية ـ إلى أن نظام الشورى لا يصادم أو يتناقض في جوهره مع مبدأ الفصل بين السلطات، بل يرون أن النظام الإسلامي «هو في حقيقته تطبيق لهذا المبدأ باعتبار أن السلطة التشريعية فيه مستقلة عن السلطة التنفيذية؛ لأن التشريع هو لله ابتداءً، كما أن نظام الاجتهاد في ظله، يجعل القضاء مستقلاً من الناحية الموضوعية عن الخليفة، حتى وإن كان يتبعه عضوياً»[٦٢]. ويقول السنهوري: «إن مبدأ فصل السلطات أساس نظام الحكم الإسلامي، على الأخص فيما يتعلق بالسلطة التشريعية لأنها كما سنرى مستقلة تماماً عن الخليفة. أما بالنسبة للسلطة القضائية، فرغم أنه يدخل ضمن اختصاصات الخليفة تولية القضاة ـ إلا أن الفقهاء قرروا أن القضاة لا تنتهي ولايتهم بوفاة الخليفة الذي عينهم ـ وعللوا هذا المبدأ بأن القاضي يستمد ولايته من الأمة لا من الخليفة. وان الخليفة عندما عينه إنما كان رسولاً للأمة وممثلاً لها [. . .] وهذا يؤكد بوضوح المبدأ الإسلامي أن الخليفة ليس إلا نائباً عن الأمة في مباشرة السلطة التنفيذية، وفي تعيين القضاة. معنى ذلك أن الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية ليس كاملاً، إلا أنهما تشتركان في أنهما تقومان بتطبيق الشريعة»[٦٣]. ومن الملاحظ تركيز المسلمين على القضاء واتخاذه معياراً لمبدأ فصل السلطات. ولكن السلطة التشريعية تثير نقاشاً لم يحسم بعد، فالمصدر الإلهي للتشريع يعني التعالي بالسلطة التشريعية لتكون فوق السلطات الأخرى، مما يناقض فكرة الفصل بين سلطات متساوية في مصادرها ووظائفها. وقد حاول بعضهم توسيع مجال الاجتهاد في التشريع لإبراز الجانب البشري في هذه السلطة. ويؤكد المفكرون الإسلاميون أن التشريع اعتمد أساساً على القرآن، ثم يضيفون: «لكن ما ورد في القرآن في التشريع لا يتخطى القواعد العامة التي تقرها قواعد العدالة مصورة في مثلها الأعلى. . والقواعد العامة الواردة في القرآن قليلة، لم تتناول من التفاصيل إلا أموراً بذاتها محصورة العدد جداً»[٦٤].

ظهر اتجاه واضح إلى إعطاء الاجتهاد في التشريع مكانة متقدمة تمكن من الحديث عن استقلال التشريع عن السلطات الأخرى، وتجعل القضاء منفصلاً عن السلطة التنفيذية أو الخلافة. ويفرق في السيادة التشريعية بين مرحلتين أو مستويين، فالتشريع في الإسلام

---

(٦٢) الدرديري، **نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة**، ص ٥٧٦.

(٦٣) عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٥٢.

(٦٤) محمد حسين هيكل، **الحكومة الإسلامية**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٩٩.

ابتداءً هو لله، أي وضع إلهي، وابتناءً للإنسان، يقصد بذلك: «سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية، والتفصيل لها، والتقنين لأصولها، والتفريع لكلياتها، وكذلك لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم ينزل به شرع سماوي شريطة أن تظل «السلطة البشرية» محكومة بإطار الحلال والحرام الشرعي، أي محكومة بإطار فلسفة الإسلام في التشريع»[٦٥]. وعلى رغم أن للاجتهاد شروطه ورجاله، إلا أننا نجد دعوة بالذات بين الإسلامويين الحركيين تحاول دمقرطة الاجتهاد، أي عدم وقفه على علماء بعينهم. فالترابي يتحدث عن الفقه الشعبي، والغنوشي عن الاجتهاد الجماعي، والمقصود بذلك تقريب الاجتهاد من شكل مجلس نيابي شعبي. فالأول يرى أن الاجتهاد «مثل الجهاد ينبغي أن يكون فيه لكل مسلم نصيب»، لأن الجهاد ليس تخصصاً محصوراً، بل ينبغي أن يشيع بين المسلمين. ويضيف الترابي: «وكذلك الاجتهاد: قد يتخصص في علوم الإسلام أو علوم القانون طائفة من الرجال، ولكن ينبغي أن يظل للشعب نصيب من الاجتهاد يستطيع به أن يميز بين مقولات قادته وعلمائه، وأن يقوّم الشاذ منهم، وأن يختار المستقيم، وأن يشارك في الشورى والمناصحة، وأن يختار المذهب الذي هو أقوم»[٦٦] ويطالب «بالطبيعة الشعبية للدين». أما الغنوشي، فيتبنى ما يسميه «الدعوة إلى استحداث صيغة تجسد أصل الإجماع لممارسة الاجتهاد الجماعي تقوم بما تقوم به المجالس النيابية وتجسد مفهوم السيادة أو السلطة العليا في الدولة الإسلامية، أي تكون لها كلمة الفصل في السياسات العامة والمصالح الكبرى للأمة في إطار سيادة الشريعة»[٦٧]. هذه تفسيرات قد تبتعد عن الفهم الأصولي الذي يتحدث عن أهل الشورى أو أهل الحل والعقد أو الاجتهاد؛ ولكنها قد تكون صيغة مقبولة سياسياً للتقارب من المفهوم السائد للديمقراطية في ما يتعلق بدور الشعب في التشريع ورقابة التنفيذ.

نخلص إلى أن مبدأ فصل السلطات الثلاث لا يتسق تماماً مع الفكر السياسي الإسلامي، بسبب اختلاف طبيعة كل منهما، ثم يأتي التطور التاريخي المختلف بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. يحدد أحد القانونيين سلطات الحكم في الإسلام، قائلاً: «يتميز عهد الرسول ﷺ بالخصوصية التامة في مجال وجود الهيئات الحاكمة فيه، حيث كانت هذه الهيئات هي: الوحي والرسول ﷺ فقط. أما بعد عهده الكريم، فيمكن الحديث عن سلطات مقاربة للسلطات الثلاث في النظام الديمقراطي»[٦٨]. وكان الدور الرئيسي للوحي هو التشريع، ولهذا لم يحتج المسلمون في

---

(٦٥) محمد عمارة، «الإسلام والسياسة،» في: **فكر المسلم المعاصر، ما الذي يشغله؟** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢)، ص ٥١.

(٦٦) حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ط ٢ (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٦٧) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٦٨) الدرديري، **نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة**، ص ٢٨٥.

هذا العهد، لأية سلطة أو جماعة تشريعية أخرى. أما الجوانب الأخرى للسلطة فقد: «كان الرسول ﷺ يقوم بالدور الثاني في هذا المجال بعد الوحي، إذ كان يقوم بأمر التبليغ في مجال التشريع وبأمور الإمامة والقضاء والإفتاء في مجال التنفيذ»[٦٩]. والحركات الإسلامية السياسية تدعو إلى مجتمع دولة المدينة، مما يعني ضمناً العودة إلى هذا النموذج. ومن هنا الخوف من أن يدّعي الحاكم أو الخليفة حقاً مقدساً أو يدّعي العصمة من الخطأ. فالضمانة لعدم الاستبداد ـ ولا أقول للديمقراطية ـ في النظام السياسي، لا تكون في فصل السلطات، ولكن في قوة أو ضعف الوازع الديني فقط. ويخشى الإسلاميون أنفسهم هذا الخطر، «فالتشريع الاجتهادي في الإسلام له مساحة عملية واسعة، وقد يؤدي جمع الخليفة ـ أو رئيس الدولة ـ بينه وبين التنفيذ إلى وقوع نوع من الاستبداد، خصوصاً في الحالات التي يضعف فيها الوازع الديني»[٧٠]. وقد استجاب المسلمون في العصر الحديث لضرورات التطور السياسي، وأصبحت فكرة قيام مجالس منتخبة ووضع الدساتير، تفرض نفسها عليهم.

ومثال ذلك الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فقد وضعت دستوراً، وفي هذا الدستور نجد النص يقول بأنه طبقاً لتعاليم القرآن: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾، تعتبر مجالس الشورى: مجلس الشورى الإسلامي، مجلس شورى المحافظة، القضاء، المحلة وأمثالها، من مراكز صنع القرار وإدارة شؤون الدولة. إن مجالات، وكيفية تشكيل، ونطاق صلاحيات ووظائف مجالس الشورى يعينها الدستور والقوانين المنبثقة منه[٧١]. وهناك أيضاً تجربة «الميثاق الوطني المقدس لثورة اليمن، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م» الذي يقول بمبايعة السيد عبد الله بن أحمد الوزير، بشروط «العمل في كل قول وفعل بما تضمنه القرآن الكريم والسنة النبوية، وما كان عليه السلف الصالح... له الحق في الإشراف على جميع أموال الدولة ومناقشة أعمال أي شخص ذي علاقة بها». تقول المادة (٣): يكون نظام الحكم شورياً دستورياً بما لا يخالف الشريعة السمحة الصحيحة. وتقول المادة (٥): الدستور يعرض بعد مناقشة الجمعية التأسيسية على الإمام ليطلع على ما فيه ويقرر ما اتضح صلاحيته، وله الحق في أن يأمر بإعادة النظر فيما عدا ذلك مبيناً أوجه النقص فيه، وعلى الجمعية أن توالي اهتمامها بدرس ذلك على ضوء التعاليم الإسلامية. ثم إن أعضاء الجمعية يعينهم مجلس الشورى بالاشتراك مع الإمام أو يضع قانون انتخابهم[٧٢]. ويرى أحد المنظرين الإسلامويين هذا الميثاق «رائداً في العصر الحديث

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٧٦.

(٧١) محمد علي التسخيري، **حول مواد الدستور الإسلامي في مواده العامة** (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٧)، ص ٩٥.

(٧٢) عوني جدّوع العبيدي، **جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية، ١٣٦٧ ـ ١٩٤٨** (عمّان: [د.ن.]، ١٩٩٣)، ص ٨٥ ـ ٨٨.

في محاولة تأسيس حكم إسلامي على أساس شوري دستوري بما لا يخالف الشريعة الإسلامية الصحيحة»[٧٣]. وأعقبت ذلك محاولات عديدة لدساتير إسلامية أو مشاريع دساتير. ولكن سيد قطب يعارض تماماً «انشغال الطليعة الإسلامية بوضع الدساتير أو البرامج المستقبلية التفصيلية والدخول في جزئيات التشريعات قبل قيام المجتمع الإسلامي والحكم الإسلامي». ويرى ذلك «وقوعاً في مناهج الجاهلية، ومخالفاً لمنهج الدين الإسلامي الذي يبدأ بالعقيدة وترسيخها تماماً في النفوس»[٧٤]. فالهوة ما زالت واسعة، مع غياب اجتهاد جريء في الفكر الإسلامي يتجاوز التوفيقية أو الانتقائية أو التلفيقية التي توقع أصحابها ـ لا محالة ـ عند التطبيق والممارسة في براغماتية لا تبعد عن الانتهازية كثيراً.

سابعاً: الديمقراطية: التحفظ والرفض

من أهم نقاط الاختلاف بين الشورى والديمقراطية القضايا ذات الصلة بمصدر السلطات، أو دور السلطة الشعبية، أو اعتبار الأمة مصدر السلطات. ويتعلق بذلك الموقف من التعددية السياسية والحزبية والمعارضة في الفكر السياسي الإسلامي. وغالباً ما يتخذ أدب نقد الديمقراطية ـ سواء انتهى بالحوار أو المواجهة ـ شكلاً موحداً، ينطلق من رصد نقاط الاختلاف مع الديمقراطية. ويكاد الجميع يتفق حول أمور معينة أهمها: أن سلطة الأمة في الديمقراطية مطلقة، وهي في الإسلام مقيدة بالشريعة؛ أهداف الديمقراطية دنيوية فقط لا تهتم بالآخرة، كذلك تتحدث الديمقراطية عن شعب أو أمة محددة، بينما الإسلام إنساني وعالمي. ولكن ظهر اتجاه يرى أن مثل هذه المقابلة لا معنى لها، لأن الإسلام دين والديمقراطية نظرية سياسية تسعى لتقنين العلاقة بين الحكام والمحكومين أو بين الدولة والمجتمع. لذلك اختلف التركيز في فهم الديمقراطية وانتقل إلى كيفية عمل الديمقراطية على افتراض استبعاد الجوانب العقدية أو الفلسفية. ففي فتوى للشيخ يوسف القرضاوي تقبل بالديمقراطية من وجهة نظر إسلامية، اهتم أكثر بالحرية والاستبداد، كما أعاد فهم المنكر والحرام، إذ يبدأ بداية مبتكرة، بقوله: «ومن الخطأ الظن بأن المنكر ينحصر في الزنى وشرب الخمر وما في معناهما. إن الاستهانة بكرامة الشعب منكر أي منكر، وتزوير الانتخابات منكر أي منكر، والقعود عن الإدلاء بالشهادة في الانتخابات منكر أي منكر، لأنه كتمان للشهادة، وتوسيد الأمر إلى غير أهله منكر وأي منكر... واعتقال الناس بغير جريمة حكم بها القضاء العادل منكر وأي منكر، وتعذيب الناس داخل السجون والمعتقلات منكر أي منكر»[٧٥]. فهو يرجع الديمقراطية إلى

(٧٣) شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**، ص ٩٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٩٦. لتفاصيل فكرة سيد قطب، انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢).

(٧٥) يوسف القرضاوي، **من هدى الإسلام: فتاوى معاصرة** (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٦٢٨.

مشكلات حقيقية تضر بالحريات، بعيداً عن الميتافيزيقيا والتقعير الفقهي، وهذا ما يوصله إلى جوهر الديمقراطية ـ كما يراه ـ بعيداً عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية، فهي ببساطة، «أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يُفرض عليهم حاكم يكرهونه أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات ومناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها. فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل». ويضيف موضحاً ومتسائلاً: «هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة واستقلال القضاء... فهل الديمقراطية في جوهرها الذي ذكرناه تنافي الإسلام؟»[76].

ويسير خالد محمد خالد في الاتجاه نفسه، إذ يعدد الحريات الخاصة باختيار الحاكم والتشريع والمجالس النيابية والفصل بين السلطات وقيام الأحزاب وحق المعارضة وحرية الصحافة، وحرية الرأي والعقيدة والفكر، ويرى أن الشورى هي الديمقراطية حين تنتظم هذه العناصر[77]. ولكن هذا الاتجاه يتعرض لهجوم باعتباره غير مبرأ عن التبعية، إذ يقول أحد الباحثين الإسلامويين: «إن بعض المسلمين يتخيل أن حقوق الإنسان والعدالة والحرية وحق تداول السلطة ومنع التجبر في الأرض هي أمور حكر على التنظيم الديمقراطي للمجتمع، بحيث لا يمكن لهم تصور هذه المبادئ تتحقق تحت أي مظلة أخرى مصطلحية في الإسلام وهذا خلل خطير». ويستنتج بأن «معظم الجهود العالمثالثية في مجال الأفكار والمناهج والمصطلحات ـ ومنه هذه الفتوى (للقرضاوي) مجرد تذييلات وهوامش على المتن الأوروبي»[78]. ولكن بسبب التطورات السياسية التي يموج بها العالم خلال الفترة الأخيرة واعتبار التاريخ ينتهي إلى الليبرالية، بالإضافة إلى العامل المهم، وهو شعور الحركات الإسلامية السياسية بقوتها شعبياً، وإمكانية وصولها إلى السلطة عن طريق الانتخابات والبرلمان، تراجعت ـ تكتيكياً ـ عن رفض الديمقراطية جملة. ولذلك نجد من يجرد الديمقراطية من ظروف وجودها الأولي، ويتعامل معها مثلما يتعامل مع الوسائل المادية النفعية الأخرى التي أنتجها الغرب، أي يتم تحييد أية مضامين وحمولات ثقافية أو فلسفية أو اجتماعية ـ تاريخية، بل يرى آخرون أن نشأتها لا تمنع كونها «نظاماً حيادياً، أي من صنف العلوم والإدارة والتنظيمات التي تشكل منجزات قابلة للتبني دون أن يكون في تبنيها خطر على مكونات الهوية الخاصة، فضلاً عن الفرص الكبيرة التي تتيحها لإطلاق

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٣٧ ـ ٦٣٨.

(٧٧) خالد محمد خالد، **لو شهدت حوارهم.. لقلت** (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٧٨) جمال البنا، «حوار في الديمقراطية،» **البيان** (لندن)، العدد ٥٨ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢)، ص ٣٥ ـ ٣٦.

مخزونات الهوية وعناصر الإبداع الكامنة في عقل الأمة وروحها وعقيدتها»[٧٩].

ثامناً: الموقف من الحزبية والأحزاب والنظام البرلماني

تواجه الحركات السياسية الاسلاموية والفكر السياسي الإسلامي عموماً معضلة تبيئة الديمقراطية حتى بعد تحييدها واختزالها إلى آليات ووسائل ـ على رغم صعوبة ذلك ـ لأن آليات الديمقراطية لها متطلبات قد تتصادم مع بعض عناصر العقيدة الإسلامية. فهناك مظاهر للديمقراطية وشروط وأطر، ما زال الاسلاميون يختصمون حولها. فالتعددية تبدو منذ الوهلة الأولى خطراً على دين يقوم على التوحيد الشامل ووحدة الأمة، لذلك يجتهد الاسلامويون المعاصرون في تكييف مفاهيم مثل الحزبية والمعارضة والمشاركة في سلطة غير إسلامية، مع الأصول الدينية. وهناك بعد فلسفي للديمقراطية يكمن في قيمة الحرية وما يتبع ذلك من حق الاختلاف وقبول الآخر والتسامح في مواجهة حماية المسلمين من الفساد والانحلال، ثم الجهاد لحماية بيضة الإسلام أو حتى أساليب الدعوة وكيف تعمل ديمقراطياً. هذه أسئلة عديدة لا يوجد أي إجماع حولها نظرياً أو فقهياً، وفي الوقت نفسه فشل بعض الحركات الإسلامية السياسية في تأكيد قدرته عملياً على ممارسة الديمقراطية. ففي تجربة السودان شاركت أو حكمت الحركة الاسلاموية ضمن نظام عسكري، أو نفذت انقلاباً عسكرياً للوصول إلى السلطة، وقامت بإلغاء الأحزاب والنقابات والاتحادات. وفي إيران، على رغم أن الحكومة الإسلامية جاءت عن طريق الانتفاضة الشعبية، إلا أنها ضاقت بالاختلاف والتعدد، وضحت بحلفائها في النضال ضد الشاه. وفي باكستان طالبت الجماعة الإسلامية بالانتخابات، ولكن في عام ١٩٧٠ حين لم تحقق نجاحاً، تحالفت وتقاربت لاحقاً مع الدكتاتور ضياء الحق. هذه مؤشرات تدل على أن الحركات الإسلامية السياسية لم تحسم موقفها من الديمقراطية، إن لم تكن تعني أن الديمقراطية ليست من أولوياتها وهمومها، إلا حين تكون مهددة بالقمع أو واقعة تحت الاضطهاد. ونتوقف عند بعض النقاشات التي توضح مدى الارتباك الحالي وتشير إلى احتمالات الممارسة والتطبيق لدى الاسلامويين، ونركز على موضوعات: الحزبية، والمعارضة، والأقلية، والأكثرية، والمشاركة في البرلمان والسلطة، والحريات وحقوق الإنسان، ثم العنف.

يستند موقف كل حركة إسلامية سياسية من الحزبية أو قضية التعددية السياسية عموماً، الى مدى تفاعلها مع واقع العمل السياسي، أو ما تصطلح عليه في لغتها السياسية بفقه الانجاز الذي يختلف عن فقه الشرع وفقه التشريع، وبالتالي يعتبر أكثر مرونة واتساعاً. ويقوم فقه الانجاز على مبادئ مثل الواقعية والتكامل واعتبار المقاصد، ويتضمن آداب الانجاز مثل المرحلية والتدرج، وإعمال التأجيل والاستثناء بضوابط شرعية وجماعية

(٧٩) محمد حسن الأمين، في مجلة: **العالم**، السنة ٩، العدد ٤١٧ (شباط/ فبراير ١٩٩٢).

الانجاز[٨٠]. وفي السياق نفسه يدعو الترابي إلى فقه الضرورة، وأحياناً فقه المرحلة الذي يحدده كما يلي: «وليس الدين إلا محاولة للتوحيد بين الانموذج الشرعي المثالي وبين البيئة المادية والاجتماعية الواقعة. ولا يتم فقه الدين وعلمه إلا إذا تكامل علم الشرع المنقول بعلم الواقع الاجتماعي، محلياً أو دولياً، مادياً كان أو اجتماعياً، لأن حركة التدين تتأثر صيغتها النهائية بهذا الواقع الذي هو الإطار الذي ينصبه الله سبحانه وتعالى، ابتلاء للعبد. ولا يمكن أن نتصور الدين إلا أنه حصيلة التفاعل بين القيم والمعايير الشرعية وبين قوى الواقع المختلفة»[٨١]. فالحركة الإسلامية السياسية لا تمتلك أية رؤية للديمقراطية مستنبطة من الأصول الدينية، ولكنها تتكيف باستمرار مع واقع متغير، ثم تنسبه إلى الإسلام. فهي لا تجد مرجعيتها في الدين، ولكن في الواقع حيث قد يغلب الإنساني والوضعي. لذلك تراوحت مواقف الحركات الإسلامية السياسية من الديمقراطية بين الرفض والقبول بحسب نشأة كل حركة وقياداتها، وتكوين هذه القيادات الفكري والبيئة السياسية التي توجد فيها الحركة، وميزان القوى ودرجة تطور وانتشار الحركة في المجتمع. والحزبية كواقع حديث خضعت تماماً للاجتهادات والخلافات الفقهية، والتي شملت الرفض أو القبول أو التوفيق مع الشريعة.

الرأي الأول يرفض التعددية الحزبية، ويرى «أن نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي، ولا تتسع له قواعد المذهبية الإسلامية لما يخرقه من الأصول والقواعد الشرعية، ولما يفضي إليه من المآلات الوخيمة والعواقب المنكرة، وأنه يجب أن تسد الذرائع بكل سبيل»[٨٢]. ويورد الرافضون عدداً من الأدلة، منها: «أن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالذم والوعيد. واقتصرت الاشارة بها إلى أعداء الدين، وفي المقابل لم يشر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط، وإنما أشير إليهم بصيغة المفرد على أنهم حزب الله، وذلك في موضعين اثنين في القرآن الكريم، فدل ذلك على أن المذهبية الإسلامية لا تتسع إلا لحزب واحد فقط هو حزب الله، أما الأحزاب فهي تعبير يتسع لجميع الفرق والنحل الخارجة عن جماعة المسلمين»[٨٣]. ومن جانب آخر، هناك أدلة النهي عن التفرق والدعوة إلى الاجتماع والتعاون مثل قوله تعالى: ﴿**إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء**﴾[٨٤]، أو قوله تعالى:

---

(٨٠) عبد الخبير محمود عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية السياسية: المواقف والمحددات والتحولات: إطار التحليل ورؤية أولية،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العددان ٥ ـ ٦ (نيسان/ ابريل ١٩٩٢)، ص ١١٠.

(٨١) حسن الترابي، **فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج**، كتاب الأمة (الدوحة: [د. ن.]، ١٤٠٨هـ)، ج ٢، ص ٢٢.

(٨٢) صلاح الصاوي، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الاعلام الدولي، ١٩٩٣)، ص ٤٣.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٨٤) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٩.

﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾[٨٥]. أما في السنّة، فنجد أمثلة لأحاديث تقول: «الجماعة رحمة والفرقة عذاب»، أو «عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة». ومن الأدلة التي يقدمها الرافضون انعدام السوابق التاريخية، فقد حكمت دولة الخلافة العالم الإسلامي لقرون طويلة من دون أن تلجأ إلى الحزبية والتعددية، بل اعتمدت على الإجماع من الأمة وأدانت الانشقاق والفرق، فهي بحسب القول المأثور: كلها في النار إلا الجماعة[٨٦]. كذلك أوردت أحاديث تذم التنافس الحزبي والدعاية الشخصية، كما يحدث في الانتخابات.

ويبدو أن الاخوان المسلمين ارتكزوا على فكرة الفرقة والانقسام مقابل الوحدة في إدانة النظام الحزبي. فقد أعلن الشيخ حسن البنا: «. . . أعتقد أيها السادة أن الإسلام وهو دين الوحدة في كل شيء، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعاً، فضلاً عن الأمة الواحدة والشعب الواحد، لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه، ولا يوافق عليه، والقرآن الكريم يقول: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾** ويقول الرسول ﷺ: (هل أدلكم على أفضل من درجة الصلاة والصوم؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: إصلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين). وكل ما يستتبعه هذا النظام الحزبي، من تنابذ وتقاطع، وتدابر وبغضاء، يمقته الإسلام أشد المقت، ويحذر منه في كثير من الأحاديث والآيات، وتفصيل ذلك يطول، وكل حضراتكم به عليم. . .»[٨٧]. ويقرر بوضوح في موضع آخر: «هذا مجمل نظرات الاخوان إلى قضية الحزبية والأحزاب في مصر. وهم لهذا قد طلبوا إلى رؤساء الأحزاب منذ عام تقريباً أن يطرحوا هذه الخصومة جانباً وينضم بعضهم إلى بعض، كما اقترحوا التوسط في هذه القضية على صاحب السمو الأمير محمد علي وصاحب السمو الأمير عمر طوسون. . . كما طلبوا من جلالة الملك حلّ هذه الأحزاب القائمة حتى تندمج جميعاً في هيئة شعبية واحدة تعمل لصالح الأمة على قواعد الإسلام»[٨٨]. وبعد عقود من الزمن يكرر محمد عبد السلام الرفض، على أساس عجز الأحزاب عن إحداث التغيير، يقول: «وهناك من يقول إن علينا أن نقيم حزباً إسلامياً في قائمة الأحزاب الموجودة، وفي الحقيقة أن هذا يزيد الجمعيات الخيرية بكونه حزباً يتكلم في السياسة، بالإضافة إلى ذلك فإن الهدف الذي قام من أجله (تحطيم دولة الكفر) سوف يكون العمل عن طريق الحزب هو عكسه، وهو بناء دولة الكفر، فهم يشاركونهم في الآراء. . ويشتركون في عضوية المجالس

---

(٨٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٣.

(٨٦) الصاوي، المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٩.

(٨٧) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الطبعة الشرعية (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠)، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

التشريعية التي تشرع من دون الله»[٨٩].

ويسعى الرافضون للحزبية إلى وضع قواعد فكرية تبين ضرر الحزبية والديمقراطية، فقد نشرت صحيفة **الوحدة** اليمنية وثيقة مسهبة تتضمن رؤية مشددة لمجموعة أصولية، وعنوانها «خمسون مفسدة جلية من مفاسد الديمقراطية والانتخابات والحزبية»[٩٠]، وتورد الوثيقة خمسين تحفظاً (أو مفسدة) وتعدد كل عيوب الديمقراطية والتحزب ومخاطرهما، ثم قيام الانتخابات، وهي تبدأ: «تعتبر الديمقراطية وما تفرع عنها من أحزاب وانتخابات منهجاً مستقلاً جاهلياً مغايراً لمنهج الإسلام، ومن ثم فلا سبيل إلى مزجها بالإسلام بأي حال من الأحوال، لأن الإسلام نور والديمقراطية ظلمات، وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات والنور». وفي بند آخر: «الديمقراطية تفتح الباب على مصراعيه للردة والزندقة، حيث يمكن في ظل هذا النظام الطاغوتي لكل صاحب ملة أو مذهب أو نحلة أن يكوّن حزباً وينشئ صحيفة تدعو إلى مروقه من دين الله بحجة إفساح المجال للرأي والرأي الآخر. فكيف يقال بعد ذلك إن الديمقراطية والتعددية الحزبية هي خيارنا الوحيد للسير بالبلاد نحو الأفضل». وفي النقطة الخامسة: «وهي كذلك تفتح الباب على مصراعيه للشهوات والإباحية من خمر ومجون وأغانٍ وفسق وزنا ودور سينما وغير ذلك من الانتهاكات الصارخة لمحارم الله تحت شعار الديمقراطية المعروف: دعه يعمل ما يشاء، دعه يمر من حيث يشاء، وتحت شعار حماية الحرية الشخصية». وهذا الموقف يتكرر في كثير من كتابات الاسلامويين، أي موقف الشك والرفض للحرية التي تعادل لديهم الانحلال والإباحية فقط.

إن رفض الحزبية تابع لرفض الحرية التي تعطي الجميع حق تنظيم أنفسهم والتعبير عن آرائهم التي يخشى دائماً أن تكون معارضة أو ناقدة لتعاليم الإسلام، أو على الأقل غير ملتزمة بها. كذلك تعني الحرية اعتماد العقل، مما قد يتناقض مع الإيمان والنصوص القطعية. فالحرية ـ في رأيهم ـ في أغلب الأحيان «تعني الانحدار بالإنسان إلى درك الحيوان، بل أحط من ذلك بكثير. فحين يندفع الإنسان لإشباع جوعاته الغريزية والعضوية دون قيد، فإنه يتصرف طبيعياً كما يتصرف أي حيوان سواء بسواء»، ويختم الكاتب: «لا ديمقراطية في الإسلام، كما لا حريات في الإسلام. بل نظام كامل من لَدُن عزيز حكيم»[٩١]. ومثل هذا الرأي يتكرر ويأخذ وجهاً آخر للحرية، خاصة أن النظام الديمقراطي كناتج للإرادة العامة للأمة يعني تحكيم العقل في كل أفعال البشر.

---

(٨٩) نعمة الله جنينة، **تنظيم الجهاد، هل هو البديل الإسلامي في مصر؟** (القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٨)، ص ٢٤٠، نقلاً عن وثيقة: محمد عبد السلام فرج، **الفريضة الغائبة**.

(٩٠) **الوحدة** (اليمن)، ٧/٤/١٩٩٣.

(٩١) حافظ صالح، **الديمقراطية وحكم الإسلام فيها**، ط ٣ (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢)، ص ٩٢ و١٢٧.

وهنا يشير بعضهم إلى موقف المعتزلة بجعل العقل هو الحاكم على الأفعال والأشياء من ناحية المدح والذم عليها في الدنيا، والثواب والعقاب عليها في الآخرة. وهذا تصور ـ يعتقد بعض الباحثين ـ استحالة وجوده عملياً في واقع الحياة، لأن العقل في نظرهم «غير قادر على تصور حسن الإيمان، وقبح الكفر، وحسن قطع يد السارق، وقبح شرب الخمر، ولا تصور حسن عدم الاختلاط بين الرجل والمرأة، وقبح النظر إلى النساء المحرمات. ذلك لأن العقل في صراع دائم مع الميول الفطرية، فما يحكم به العقل أمر، وما تمليه الغرائز أمر آخر، وقد تتغلب الميول الفطرية فتصدر أحكاماً تؤثر على العقل، إذ توحي إليه بحسن فعل الزنا، وبالتالي يصدر العقل حكماً بإباحة الزنا»[(٩٢)]. وهكذا يعود بعض الأسس الفكرية والفلسفية للديمقراطية مثل قضية الحرية، لكي يشتبك من جديد مع آليات الديمقراطية التي حاول بعضهم فصلها عن تلك الأسس.

أما بالنسبة إلى البرلمان والمشاركة في المجالس النيابية، فقد حرّمه بعضهم، وعلى رأسهم الشيخ عمر عبد الرحمن ومحمد قطب، فبالإضافة إلى اعتباره جزءاً من النظم الجاهلية في الأصل، فإن مشاركة المسلمين في البرلمان تؤدي إلى مزالق عديدة: **أولها** قسم اليمين بالمحافظة على الدستور والنظام البرلماني، وهذه مخالفة عقيدية لا يبررها القول بإمكانية إسماع صوت الإسلام من هذه المنابر. ويردّ على القول بأن الرسول ذهب إلى قريش ليُسمعهم في ندوتهم كلام الله، بأن النبي لم يشاركهم في العملية السياسية، ومن ثم لا يكون للادعاء سند من الدين. ويستشهد قطب بالآية: **﴿وقد نزّل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذاً مثلهم﴾**[(٩٣)]. والمنزلق **الثاني** تمييع قضية الحكم بما أنزل الله، إذ لا تحسمها هذه المجالس على رغم مشاركة الإسلاميين. والمنزلق **الثالث** هو الوقوع في لعبة السياسة لأن هذه اللعبة لا علاقة لها بالحق والباطل، لذلك لا بد للإسلاميين من البعد عنها، ليعرف الناس أنهم «أصحاب قضية أعلى وأشرف من كل التشكيلات السياسية التي تتصارع على متاع الحياة وحدها... فضلاً عن إعراضها عن تحكيم الشريعة»[(٩٤)].

وهناك مجموعة تتحفظ على المشاركة البرلمانية إلا إذا كانت منبراً أو وسيلة تمكنهم من توصيل الدعوة ونشرها. ومن الواضح أن غالبية المتحفظين تعمل على استغلال البرلمان لترويج أفكارها فقط، مع عدم الإيمان بالفكرة أصلاً. فلا يوجد أي مانع لكل حزب من نشر أفكاره وسياساته في البرلمان، شريطة أن يؤمن بالنظام كله، خاصة حق الآخر في أن

---

(٩٢) محمود عبد المجيد الخالدي، **نقض النظام الديمقراطي** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٩٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١٤٠.

(٩٤) بشير أبو رمان، **الحركة الإسلامية والبرلمان: عرض ومناقشة لآراء عدد من كبار الدعاة وقادة الفكر الإسلامي المعاصرين** (السلط: أبو رمان، ١٩٩١)، ص ١٥ ـ ١٧، ومجلة **المجتمع** (الكويت)، العدد ٩٢٢ (١٩٨٩).

يقوم بالشيء نفسه. فأصحاب الرأي المتحفظ يرفضون المشاركة في الحكم وسن القوانين والأنظمة المخالفة للشرع، باعتبار أن الدخول يحقق: نشر الدعوة في هذه الأماكن، ويقول أحدهم: «فالدعاة في بلاد الغرب يرتادون الخمارات والكنائس، لتبليغ دعوة الله، وليست المجالس المنتخبة أسوأ حالاً من الخمارات»[٩٥]. كذلك إعداد الكوادر الإسلامية باعتبار أنها مرحلة تكوين قبل التمكن من السلطة. فالدخول إلى البرلمان يجوز باعتباره مصلحة في هذه المرحلة، مع العلم بأن تطبيق الشريعة لن يتم من خلال البرلمان، «ولن تطبقها إلا أيدٍ متوضئة طاهرة» كما يقولون، كذلك عدم الافساح للمعارضين للشريعة بأن يعبروا عن أنفسهم في هذه المنابر. يقول عزام: «مع العلم أن المجالس النيابية لا يمكن أن تكون طريقاً لإقامة مجتمع مسلم ولا لنصرة دين الله في الأرض نصراً حاسماً، نهائياً، ولا يمكن أن تقوم دولة إسلامية عن هذا الطريق... لا يقبل الشرع المعارضة الماركسية لأن الشيوعي مرتد أو زنديق حكمه القتل، لا أن يعترف به كقوة منظمة معارضة»[٩٦].

ولا بد من أن تستوقفنا هنا فكرة المعارضة في الإسلام من خلال قراءة التاريخ والفقه، وكيف يمكن للإسلاميين قبول المعارضة لو رضوا بالنظام التعددي والبرلماني؟ ويرتبط بهذا، الموقف من قضية الأكثرية والأقلية، والخضوع لرأي الأغلبية، إذ يدرج بعض الفقهاء والمنظرين مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن أشكال المعارضة. ولكن هذا التفسير أو الفهم ليس دقيقاً لأن المعارضة تكون موجهة إلى السلطة السياسية ممثلة في التشريع أو التنفيذ أو الرقابة والمحاسبة، بينما قد يوجه الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر إلى الأفراد العاديين. وهذا ما يحدث عادة، وأمامنا نظام «المطواعية» في العربية السعودية. أما المعارضة السياسية التي تحاول الوصول إلى السلطة، فلها فقه وفكر مختلفان في الإسلام. يحتل مفهوم الطاعة لولي الأمر موقعاً أساسياً في النظام السياسي الإسلامي القائم على وحدة الأمة، والذي يخشى عواقب الاختلاف والفتنة. يمكن أن نقسم الفكر السياسي لمدارس المعارضة الإسلامية إلى ثلاثة تيارات: **أولها**، ما يسمى بمدرسة الثورة أو الخروج التي ترى وجوب محاربة السلطان الجائر. ويمثلها في التاريخ الإسلامي الخوارج وبعض الاتجاهات الشيعية الثورية، مثل الكيسانية بقيادة المختار ابن عبيد الله الثقفي. التيار **الثاني** هو مدرسة الصبر وتتكون في مجملها من الجمهور من أهل السنة، وتقوم على فكرة أن على الحاكم الظالم الوزر، وعلى المؤمن الصبر في مواجهة البغي أو الظلم أو الجور. ويستندون إلى بعض الأحاديث النبوية مثل: «من كره من أمره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج على السلطان شبراً مات ميتة جاهلية»، وحديث رواه مسلم: «اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم». ويرى بعض الباحثين أن مذهب الصبر ساد خلال التاريخ الإسلامي أكثر من مذهب الثورة أو الخروج بسبب القهر الشديد وقسوة

---

(٩٥) علي جريشة عن وثيقة خطية ١٩٨٩، في: أبو رمان، المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٩٦) عبد الله عزام، وثيقة خطية ٢٢/١١/١٩٨٩، نقلاً عن: أبو رمان، المصدر نفسه، ص ٢٢.

بعض الحكام. وقد دعمت فكرة الارجاء أيضاً هذا المذهب[97]. أما التيار **الثالث**، **فيطلق** عليه اسم مدرسة التمكّن، وهي تقترب من مذهب الصبر، أي ضرورة الانتظار والترقب حتى تتم القدرة، ثم يمكن الخروج على السلطان أو الحاكم. ويراها بعضهم أنها الأكثر واقعية بين الثورة والصبر، وذلك نتيجة التجارب السابقة التي قمعت فيها الثورات أو استمر خلالها ظلم الحاكم. لذلك من شروط التمكن، الموازنة بين الضرر القائم والضرر المتوقع، كذلك الاستعداد للاعتراف بشرعية الثورة على الحاكم الظالم عند نجاح الثورة، خشية الاتهام بالبغي، أي الخروج على الحاكم، وعرّفوا البغي بأنه: «الخروج على الإمام الحق بغير حق»[98].

إن الموقف من المعارضة لدى الحركات الإسلامية السياسية يختلف بحسب موقعهم في النظام السياسي، فإنه يمكن لأي حاكم مسلم معاصر أن يعتبر معارضته ومقاومته من أنواع البغي، وبالتالي يعتمد على شرعية يقرها الدين. وهذا ما يحدث في العالم الإسلامي. ففي السعودية مثلاً، أفتى الشيخ ابن باز بأنه لا يجوز الخروج على الأئمة وإن عصوا، ويجب السمع والطاعة والأمر بالمعروف، لأن بهذه الطاعة تستقيم أمور الأمة، ويحصل الأمن والاستقرار، ويأمن الناس من الفتنة. ويرى أن الحاكم الذي يأمر بالمعصية لا يطاع في هذه المعصية من دون أن يكون للرعية حق الخروج على الإمام. وحتى حين تجد الرعية من الحاكم كفراً بواحاً يمكن برهنته ولم تكن قادرة ومستطيعة على التغير، فليس لها الخروج، لأن خروجها فيه فساد للأمة ويضر الناس ويوجب الفتنة. وهو ما يتعارض ودوافع الخروج الشرعي، وهو الإصلاح ومنفعة الناس والأمة[99]. وقد كثرت مثل هذه الفتاوى مع ظهور بعض التململ عقب حرب الخليج في العربية السعودية. ولكن من ناحية أخرى، حين تجد الحركات الإسلامية السياسية نفسها في حالة القمع والتهميش، فهي أيضاً ترجع إلى المرجعية الدينية نفسها، ولكن تراها وتؤولها من زاوية مختلفة. هذا وقد وجد بعض الجماعات في تقسيم المجتمع إلى إسلامي وجاهلي مبرراً في الخروج والثورة على الحكام، أو ما تسميهم الطواغيت. ويرى أحد الباحثين، في الاتجاه نفسه، أن المعارضة في الإسلام «ليست حقاً فقط، ولكنها واجب وتكليف شرعي أيضاً»[100]. ويعتمد في ذلك على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويرى أن الممارسات التي قامت على ضوء هذه القاعدة، يمكن القول بأنها أرست في الوعي الإسلامي ما أسماه ثقافة المعارضة[101]. ولكن هناك من يرفض هذه المقارنة على أسس

---

(٩٧) نيفين عبد الخالق مصطفى، **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي** (القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥)، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ ومواضع أخرى من الكتاب في التفاصيل، ص ٣٠١ وما بعدها.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٩٩) الشيخ ابن باز في ندوة بجامع الإمام فيصل بن تركي، في صحيفة: **الشرق الأوسط**، ٢٥/٤/١٩٩٣.

(١٠٠) هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص ٨٨.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٩.

إسلامية عقدية، ويقول باختلاف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كحق سياسي للمسلم عن المعارضة السياسية في الفكر الديمقراطي الغربي، من أوجه عدة، منها: أن المعارضة في الفكر الغربي تنطلق من قاعدة حفظ الحرية الفردية، بينما الإسلام جعل من الأمر بالمعروف وسيلة للتأكد من التزام الحاكم بالشرع. كذلك يرفض الإسلام فكرة المعارضة الدائمة للنظام السياسي، لأن الأصل في النظام الإسلامي الطاعة. وأخيراً هدف الأمر بالمعروف هو واجب شرعي لضمان تحقيق الإيمان والعدل، «بينما تنطلق فكرة المعارضة السياسية من اهتمام وحرص الأفراد فقط على عدم استبداد الحاكم»(١٠٢). ويورد بعض الأصوليين الكثير من أحاديث وجوب الطاعة، مهما كانت الظروف التي يعيشها المواطنون، على سبيل المثال: «قال حذيفة بين اليمان قلت يا رسول الله: إذا كنا بِشرّ فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: نعم. قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: نعم. قلت: فهل وراء ذلك الخير شر؟ قال. نعم. قلت: كيف؟ قال: بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس. قال قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع الأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع»(١٠٣). فالفكر الإسلامي عموماً ما زال مطالَباً باجتهادات تتواكب مع الواقع المعاصر وتتجلى في ممارسات ترجّح الاجتهادات ذات الطابع الايجابي والمجدد، لأنه يصعب ترجيح النصوص نفسها.

ومن القضايا المثيرة للجدل الموقف من الأقلية والأكثرية في اتخاذ القرار أو في تثبيت حكم أو تشريع، لأن الفكر الإسلامي يقرر حق أهل الحل والعقد أو أهل الاجتهاد في الشورى أو الفتوى. لذلك يرفض أو يتحفظ على مبدأ الأكثرية لأسباب عديدة من أهمها أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل: «لذا كانت السيادة للشرع لا للشعب بمعنى أن الأمة لو قامت على صعيد واحد، داخل مجلس الأمة أو خارجه، واتفقت على رأي واحد، وكان هذا الرأي يرى ضرورة سن قانون يبيح الزنا بحجة أن كل ممنوع مرغوب، أو أنه يحد من جريمة الزنا، أو بحجة حصر الفساد في مكان عام تراقبه الدولة، كان هذا الرأي خارجاً على الإسلام»(١٠٤). ففي الإسلام ليس حكم الأغلبية معياراً أو دليلاً للصواب، على رغم أن الكثرة قد يحصل بها الترجيح في بعض

---

(١٠٢) محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة**، كتاب الأمة (الدوحة: [د.ن.]، ١٤١٠هـ)، ص ٧٩ ـ ٨٥، نقلاً عن: محمد ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ط ٢ (الرباط: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي؛ مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٢)، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٢.

(١٠٣) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، **رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلاطين**، دراسة وتحقيق حسن محمد الظاهر محمد (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، ١٩٩٢)، ص ٨٢.

(١٠٤) الخالدي، **نقض النظام الديمقراطي**، ص ١٣١، وأبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٤).

أمور الشورى بين الحاكم والأمة، لأن مثل هذه الشورى قد تكون في عمل لجمهور القائمين به. فالأغلبية ترتبط بالاختيار، ولكن هذه المشكلة ـ كما يقول أحد الباحثين ـ ليست قائمة في الإسلام، على رغم تعدد المجتهدين. ولكن الأمر «لا يتصل بعملية الانشاء أو التغيير أو التعديل أو الالغاء، وإنما يتصل باستنباط الحكم الشرعي من خلاله معرفة دليله الشرعي [. . .]، وبالتالي فالأكثرية بالمعنى الديمقراطي غير واردة، وكذلك التبني والالزام، فهو غير مرتبط بموقف الأكثرية بالمعنى الديمقراطي، وإنما يرتبط بالدليل الشرعي لشرعية الحكم الشرعي»[١٠٥]. ويرى بعض الباحثين أن مبدأ الأكثرية والأقلية لا يعتبر من الإسلام أو من مكوناته. يقول أحدهم: «إنه ليس نصاً من وحي يتلى، وليس نصاً من سنة صحيحة. إنه ليس ممارسة إيمانية ثابتة، لا خلاف حولها في حياة النبوة أو حياة الخلفاء الراشدين. [. . .]. إنه إذن قاعدة بشرية. وقد ساقت الديمقراطية لنا تقديسها والمغالاة بها، وتطبيقها تطبيقاً حمل للأمة قسطاً غير قليل من المأساة»[١٠٦]. ويستشهد بعض الباحثين بالآيات القرآنية التي ذكرت لفظة «أكثر» أو «أكثرية» مرتبطة بمعانٍ سلبية أو بعدم الإيمان أو الفسق أو الضلال، وهي آيات عديدة، منها على سبيل المثال: ﴿**إنه الحق من ربك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون**﴾[١٠٧]، ثم: ﴿**وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله**﴾[١٠٨]، أو: ﴿**والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[١٠٩]، أو: ﴿**ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[١١٠]. وفي آيات أخرى: ﴿**لقد جئناكم بالحق ولكن أكثركم للحق كارهون**﴾[١١١]، أو: ﴿**قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث**﴾[١١٢]. فمن الواضح أن الرافضين لمبدأ الأغلبية سيجدون في النصوص القرآنية سنداً قوياً لمواقفهم. وعلى رغم أنه، من جانب آخر، حبذ الإسلام رأي الجماعة، إلا أن هناك من يفسر لفظة الجماعة بأنها لا تعني الأكثرية ويعرّف الجماعة التي لا يجوز الخروج عنها، كما يلي: «هي التي تتبع ما أُنزل من عند الله، وتتبع الحق. وقد تكون أكثرية في حال وأقلية في حال آخر. وقد يدعي الحق كثيرون ويرفعونه شعاراً، من دون أن يتبعوه، وقد يتبعه القليل من الناس، ويصدقون

---

(١٠٥) خالد حسن، **إشكالية الديمقراطية، والبديل الإسلامي في الوطن العربي** (تونس: دار البراق، ١٩٩٠)، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(١٠٦) عدنان علي رضا النحوي، **الشورى لا الديمقراطية** (القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥)، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(١٠٧) **القرآن الكريم،** «سورة هود،» الآية ١٧.

(١٠٨) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١١٦.

(١٠٩) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٢١.

(١١٠) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٤٠.

(١١١) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٧٨.

(١١٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١٠٠.

معه، فهؤلاء هم الجماعة(١١٣).

يقوم التحفظ عند بعض الإسلاميين على مبدأ الأغلبية، بسبب المساواة بين المواطنين في الدولة حين يمارسون حقوقهم السياسية، ليس لأن الإسلام لا يقر المساواة، ولكن من زاوية تبدو وكأنها تقسيم للعمل والتخصص، إذ لا يكفي حق المواطنة فقط لإعطاء الفرد الحق في تقرير أمور الحكم أو الرقابة عليها. وكثيراً ما تقف غالبية الإسلاميين ضد المبدأ الديمقراطي الذي يعطي صوتاً واحداً لكل شخص ذي أهلية دستورية وقانونية. يقول أحد الباحثين الإسلاميين: «فالمنطق الديمقراطي يقوم على التسوية بين الكافة في عملية التصويت وأهلية الاختيار، لا فرق عنده بين الأبرار والفجار ولا بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، فاختيار الجاهل الأمي كاختيار الإمام المجتهد أو الخبير المتخصص سواء بسواء، واختيار الفاجر المتهتك كاختيار التقي المتنسك ولا فرق»(١١٤). هذا الاعتراض يكشف عن اختلاف جذري في تطور المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية ـ الإسلامية. فالفرد في المجتمعات الغربية الصناعية يعتبر الوحدة المرجعية الأساسية، سواء بالنسبة إلى الذات أو بالنسبة إلى المجتمع. فالفرد هو الذي يقرر بحرية كاملة شريطة أن يتحمل مسؤولية اختياره، وهذا استقلال ذاتي كبير يجعل من الفرد حالة حقوقية قد تكون مثالية، ولكن تعطيه قيمة عليا في الدولة والمجتمع(١١٥). من الجانب الآخر، للإسلام رؤية فلسفية مختلفة تماماً لوضعية الفرد في النظام الإسلامي، وتلخص الجملة التالية جيداً هذه الرؤية: «والخير هو ما وافق الشرع، والشر هو ما خالف الشرع، بغض النظر عما يلحق الإنسان فيه من نفع أو ضرر»(١١٦). لذلك يستنكر الاسلاميون مساواة الجميع في شؤون الحكم والتشريع، لأن الإنسان الفرد هو وسيلة للعبادة وتعمير الأرض والاستخلاف أو العبودية التامة لله. ويضاف إلى ذلك اعتبار الحكم عملية فنية وعقلية معقدة تحتاج إلى متخصصين في مجالات مثل الطب أو الهندسة. ويظهر على مثل هذا الفهم، استبعاد فصل السلطات، كما ان الانتخابات لها طابع تمثيلي، وفي كثير من الأحيان يختار المواطنون ممثليهم من المتخصصين وأصحاب الخبرة، بالإضافة إلى أنهم يصوتون إلى برنامج معين يحتوي على تفاصيل لما يريد المرشح تحقيقه أو يعد بانجازه في حالة الفوز. ولكن الاسلاميين غالباً ما يطرحون تساؤلات استنكارية تحاور أنصار المساواة أو التسوية قائلة: «وهذه التسوية تناقض الوحي والعقل وطبائع الأشياء، إذ كيف تسوّي بين رأي العامة والدهماء، رأي الصفوة والخبراء؟ [...] كيف يسوّي العقل والشرع بين الأبرار والفجار في عملية الاختيار والتولية إذا كان المنهج كله قد أسقط من حساباته إلى الأبد قضية البر والفجور والطاعة والمعصية؟ وكيف يتفق مثل هذا المنهج مع قوله تعالى:

---

(١١٣) النحوي، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١١٤) الصاوي، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، ص ١٣.

(١١٥) بودون وبوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص ٤١٢.

(١١٦) صالح، **الديمقراطية وحكم الإسلام فيها**، ص ١٠٤.

﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين. ما لكم كيف تحكمون﴾(١١٧)، وقوله تعالى: **﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار﴾**(١١٨)، وقوله تعالى: **﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾**(١١٩)، وقوله تعالى: **﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾**(١٢٠).

يوضح الموقف السابق كيف تعمل عقلية عناصر الحركات الإسلامية السياسية. فهي تعود إلى القياس (Analogy) الذي غالباً ما يكون شكلياً ومجرداً وغير متسق مع أجزاء فكرية أخرى، أو مع التاريخ. كذلك الرجوع إلى النص الذي يحتمل وجوهاً عدة، لا يحسم القضايا الخلافية الواقعية، وهنا لا بد من حركة معاكسة من الواقع إلى النص لكي تجدد الأفكار الإسلامية نفسها. فعلى الرغم من الموقف الرافض للمساواة خشية أن نساوي بين الجهل والعلم، نجد الاستشهاد في مواضع أخرى بقول عمر بن الخطاب: «أخطأ عمر وأصابت امرأة» لتأكيد الشورى والتشاور مع المواطنين ونقد الذات والتراجع عن الخطأ. ولكن هناك جانب آخر للمسألة ينفي الاستهانة بآراء الناس العاديين الذين لا يعدمون التجارب الحياتية حتى لو حرموا من العلم النظامي أو التعليم. وبصورة عامة، يعتمد الفكر السياسي الإسلامي على الأمثلة الفردية التي قد لا تكوّن رؤية كاملة تنتج من التراكم والاتساق. فعندما يكون الحديث عن الديمقراطية أو الشورى أو العدل أو التسامح مثلاً، يعود المنظرون أو الباحثون إلى السيَر والأحداث لاستخراج سوابق تاريخية تثبت اشتمال الإسلام على هذه المبادئ والقيم قبل أن تعرفها النظم والمجتمعات الأخرى، وبالذات الغربية الحديثة. ولكن البحث العلمي والمنهجي ينظر إلى الأحداث والسوابق في شكل نظرية كاملة أو تيارات أو اتجاهات واسعة الانتشار وعميقة الجذور، بحيث يمكن أن تتمأسس (Institutionalized) أو تصير ظاهرة اجتماعية ـ تاريخية بكل عموميتها وموضوعيتها وتجاوزها للأفراد، على رغم أنها نابعة منهم، ولكنها تصير خارجة عنهم وتحكم تفكيرهم وسلوكهم. وهذا ما جعل الشورى مثلاً لا تتطور إلى مستوى آلية مثل الديمقراطية في الغرب. وهذا ما يكرس النظرة اللاتاريخية للفكر السياسي الإسلامي، حتى حين يطالب بالعودة إلى تجربة المدينة أو الخلافة الراشدة، لا يتحدثون عن واقعيتها واعتبارها ظاهرة اجتماعية ـ سياسية. يقول الغنوشي: «عندما انهارت دولة الخلافة الراشدة بسبب منطق الزمان وروح العصر، فلقد كانت دولة الخلافة فلتة، كانت قفزة فوق منطق الزمان وروح العصر بفعل الطاقة الروحية الهائلة التي أعطاها الإسلام للجيل الأول، فقفزوا فوق منطق الزمان وروح العصر التي كانت روح امبراطورية كاملة تؤله

(١١٧) **القرآن الكريم**، «سورة القلم،» الآيتان ٣٥ ـ ٣٦.

(١١٨) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٨.

(١١٩) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ٢١.

(١٢٠) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

الحكام وتجعل رجال الدين في خدمتهم»[١٢١]. وهذا التأرجح بين الميتافيزيقيا والتاريخ هو مقتل تفكير هذه الحركات، ويجعل من الصعب الإمساك بأفكارها الحقيقية بطريقة ملموسة. لذلك يمكن للممارسة والتطبيق فقط أن يكونا مصدراً للحكم على هذه الأفكار.

تاسعاً: الموقف من المجتمع المدني والحريات

اقترن الحديث عن المجتمع المدني بالديمقراطية وأصبح على أي فكر يفترض الديمقراطية في تكوينه أن يبيّن الكيفية التي يمكن للمجتمع المدني بواسطتها أن يدعم ويطور ويمكّن الديمقراطية. فالمجتمع المدني كفكرة وكمجال تتجسد فيه الأفكار والمواقف يعطي صورة أقرب إلى الحقيقة لعلاقة تيارات وحركات الإسلام السياسي بالديمقراطية. يتعرض هذا الجزء لموضوعات مثل الحريات الشخصية وحقوق الإنسان وموضوع الرِّدّة والمرأة والأقليات، ثم الموقف من العنف. وثم نكمل هذا الجزء من خلال معالجة الحالات الأربع المدروسة بصورة أكثر تفصيلاً. وعلى رغم أن مفهوم المجتمع المدني من المفاهيم الجديدة في الثقافة السياسية العربية ـ الإسلامية، إلا أنه احتل ـ في فترة وجيزة ـ مساحة كبيرة من الاهتمام، كما يظهر في الندوات والمؤتمرات والكتابات والنقاشات. كما أن القوى السياسية المختلفة صارت أكثر وعياً بضرورة مؤسسات المجتمع المدني في التحول الديمقراطي. ومن هنا يحاول المنظّرون والكتّاب الاسلاميون ـ السياسيون اللحاق بـ «تقليعة» المجتمع المدني من خلال استنطاق التاريخ بالقوة واستخراج نماذج اجتماعية تصنف تعسفياً على أساس أنها تمثل مؤسسات المجتمع المدني وتوحي بذلك أو يمكن أن تكون أشكال جنينية للمجتمع المدني. لذلك جاء عنوان هذا الجزء لكي يربط بين فكرة المجتمع المدني والحريات، لأن المجتمع المدني في أصله إضافة الى الحريات الفردية من خلال تجمعات مستقلة عن هيمنة الدولة مع تأكيد سلطة الدولة في الحيّز العام. فالمجتمع المدني بهذا المعنى لم يوجد خلال التاريخ العربي ـ الإسلامي، لأن ما تركته الدولة خارج سلطتها كان بسبب عدم مركزيتها الكاملة، أو لا يسبب خطراً مباشراً على مطلقية الحاكم والحكم، بل على العكس قد يقلل الضغط على السلطة. لذلك يظل إدراج الطوائف أو التنظيمات الحرفية أو الطرق الصوفية أو الأوقاف أو نظام الحسبة أو الاصناف (الجماعات المهنية) ضمن مؤسسات المجتمع المدني، مجرد محاولة مبتسرة لبناء تاريخ جديد للدولة والمجتمع لم يوجد إلا في أذهان بعض المؤرخين. فمفهوم المجتمع عموماً اختلف عند الحركيين، وفي حالات التطبيق والواقع، وعند المؤرخين التجريديين، وهذا ما سنعرضه ونناقشه في الأسطر التالية.

يجتهد بعض الباحثين في البحث عن صلة قرابة بين مفهوم المجتمع المدني والأشكال

(١٢١) الغنوشي، «إقصاء الشريعة والأمة: تداعيات خوف الفتنة،» ص ٣٠.

التاريخية للاجتماع في التاريخ العربي ـ الإسلامي، على رغم سياق التاريخ ومضمون المفهوم. ومن بين هذه الاجتهادات دراسة وجيه كوثراني في ندوة للمجتمع المدني، فقد أمّن على وجود تطور تاريخي تمثل في التجربة الغربية وحقوق المواطنة تجاه الطابع الكنسي ـ الكهنوتي للسلطة والطابع العسكري التوتاليتاري للدولة، كذلك إشكال المفهوم لغوياً، لأن المعاني والاشتقاقات لـ «مدينة» و«مدني» و«مواطن» ليست متطابقة مع الاستخدامات العربية، كونها ارتبطت بنشأة الدولة القطرية ـ الوطنية. ويذكر أن التعبير الاصطلاحي الذي تردد في التراث العربي ـ الإسلامي، والذي يقارب مصطلحات المواطنية والمجتمع المدني، هو: «الأخ، والأخوية، والاخوان والأهل، وكلها تعابير تنمّ وتصدر عن اجتماع سياسي سمته الأساسية الانتماء إلى الإسلام، أو الولاء إلى «الأمة» أو الجماعة القائمة على عنصرين متداخلين ومتجاذبين تبعاً للمراحل وسمة الخطاب الثقافي السائد: العقيدة واللغة، كذلك تبعاً لتدرج مراتب ذاك الولاء، بدءًا من أهل الحارة في المدينة، إلى أهل الحِرف والطرق والطوائف، إلى أهل الأمصار في ديار الإسلام»[١٢٢]. ويظهر أن الكاتب لمس التباعد بين مضمون المجتمع المدني والوصف الذي قدمه، لذلك توصل إلى مصطلح يؤكد التمايز أكثر من التطابق والتماثل، ومع ذلك يستخدمه في الحديث عن المجتمع المدني والدولة: «أقترح استخدام مصطلح «المجتمع الأهلي» (من أهل) لتوصيف مظاهر العلاقة بين المجتمع العربي في التاريخ، وبما هو وعاء لبشر ينتجون سياسة وثقافة وسلعاً وعلاقات تبادل، وبين الدولة بما هي هيئة حاكمة ومنظِّمة وضابطة لعلاقات هؤلاء البشر. ذلك أن ما يوازي مفهوم المجتمع المدني الحديث، من حيث دلالة استقلالية المجتمع عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة، هو ما يمكن أن نسميه اصطلاحاً «المجتمع الأهلي» في التاريخ الاجتماعي ـ السياسي العربي. فمقابل صيغة «أهل الدولة» التي تتردد في **مقدمة** ابن خلدون، نقرأ صيغ «أهل العصبية» وأهل الحرف والصنائع والطرق والفرق»[١٢٣]. تشتمل مثل هذه المقارنات على كثير من المغالطات والخلط، فالعصبية ليست لها أية صلة بالتجمعات الطوعية القائمة على الاختيار، فهي صلة رحم طبيعية، ثم قد تأخذ بعد ذلك محتوى اجتماعياً ولكن ـ أيضاً ـ ليس عن طريق التفاعل الحر. كذلك «الدولة» قد تكوّنها عصبية معينة، فهي ليست بالضرورة مستقلة عن الدولة. أما بالنسبة إلى تضامن أهل الصناعات والحرف، فقد كان بعيداً عن الاجتماع السياسي، وكان يقترب بدوره من العصبية. وبحسب ما جاء في القول المأثور إن «الصناعة نسب»، يصف أحد المؤرخين هذه المؤسسة: «وكان التعصب للحرفة معروفاً بين الأصناف، وكان تضامن أبناء الحرفة الواحدة تجاه الخارج والحرف

---

(١٢٢) وجيه كوثراني، «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي،» ورقة قدّمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢)، ص ١٢٠.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

الأخرى مشهوراً. وفي المصادر التاريخية أخبار كثيرة عن نزاعات أهل الحرف التي كانت تبلغ حد التقاتل لأدنى الأسباب. فإذا كانت المسألة بين أهل الحرفة أنفسهم، فإن التضامن يسود، فيرفض حجّام أن يأخذ أجرة من حجّام آخر لأنهما أهل صناعة واحدة. وعند الخوف كان أهل الحرفة يتحارسون ويحرسون أحياءهم وأسواقهم كما حدث عام ٤٢٢هـ عندما خشوا إغارات العيّارين»[١٢٤]. وقد كانوا جزءاً من الدولة من خلال المحتسب أو صاحب السوق قبل ذلك؛ وكانت الصلة ما يسمى طريق العريف، «وهو صانع أمين معتبر من جانب أبناء الصنف كانت السلطة تختاره ليصلها بشيخ الصنف، وليوصل إليها أخبار الصنف، ومصالح الصناع»[١٢٥]. وتتكرر محاولة متابعة التنظيمات والمؤسسات غير الرسمية أو المستقلة عن الدولة في التاريخ العربي ـ الإسلامي، واتخاذها كدليل على وجود بذور لمجتمع مدني. ولولا ظروف موضوعية وذاتية سلبية أعاقت التطور السليم، ومن ذلك الاستعمار الغربي والدكتاتورية المحلية، لكانت بداية ديمقراطية أصيلة في المجتمعات العربية ـ الإسلامية تتفوق على النظام الليبرالي الغربي[١٢٦].

تمثل الآراء السابقة الجانب التنظيري ـ التبريري في تناول المجتمع المدني، ولكن للحركيين ودعاة الدولة الإسلامية آراء قاطعة في علاقة الدولة والمجتمع تؤكد شمولية الدولة لأنها قائمة على الدين، لذلك يفضلون استعمال لفظة النظام الإسلامي على كلمة الدولة الإسلامية. إن فكرة الشمول ذات طابع فلسفي ولا تعني الدلالة السياسية التي درجنا على استعمالها، فالأصوليون يرون أن كل نظام للحياة هو دين ولا يتوقف عند الأفكار المجردة الميتافيزيقية، بل يشمل السلوك والعمل. لذلك يرفضون «فصل أوجه الحياة عن بعضها لأن هناك تلازماً بين النظام الاجتماعي وطبيعة المفهوم العقائدي والميتافيزيقي [. . .] وبهذا يرتكز الدين الإسلامي على التوحيد الذي يرتبط فقط بالعقيدة، بل ويتعداها إلى السلوك الذي يتطلب القضاء على الأنظمة غير التوحيدية. فغاية التوحيد إذن، عند الأصولية، هي الوصول إلى تغيير أساسي وجذري في حياة البشر، أفراداً وجماعات، وفي كل أوجهها»[١٢٧]. وعندما ننزل إلى مستوى تفصيلي أكثر، يشرح البنا

---

(١٢٤) رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٢٦) انظر: طارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، ص ٦٣٥، وهويدي، «الإسلام والديمقراطية،» ص ١٠.

(١٢٧) أحمد موصللي، **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي (نظريات المعرفة والدولة والمجتمع)** ([بيروت]: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ٢٤. ونجد هذه الفكرة تتكرر عند الشيخ حسن البنا والمودودي والندوي وسيد قطب، لأنها محورية يقوم عليها الفكر الإسلامي الحديث.

علاقة الدولة بالمجتمع من خلال الإيمان ونشر الدعوة. لذلك تتحد السلطة السياسية مع المجتمع المدني ـ كما نفهمه ـ لكي لا يظهر أي تناقض أو تضارب، وإلا يقف الأفراد خارج دولتهم، أو بالأصح عقيدتهم، إذ يقول: «فليس في الإسلام سلطتان تتنازعان المجتمع الإسلامي، بل سلطة واحدة تتمثل في الدولة التي تشرف على شؤون الدين والدنيا. فالدولة هي القوة الموجهة للمجتمع، والقوة المنفذة للأحكام، والقوة الحارسة للأمن والنظام، والقوة التي تعدل بين الناس»[(١٢٨)]. وهذا الموقف الذي يدمج المجتمع في السلطة السياسية لم يتغير على الاطلاق وظل من المبادئ والمسلمات في تكوين أية دولة إسلامية محتملة. ويتفق هذا مع قول معروف ينسب إلى الخليفة الثالث: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». وفي هذا الصدد يرد السيد فضل الله على سؤال: كيف يقوم المجتمع بدوره تجاه السلطة؟ بقوله: «إن دور المجتمع في الإسلام هو أن يخضع لشرعية الحركة القيادية في السلطة بالمستوى الذي لا يملك فيه الخيار أمام البرامج التي تقدم له أو تفرض عليه: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾**[(١٢٩)]، أو **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾**[(١٣٠)].

من دون الدخول في تخمين أو رجم بالغيب، نجد مقدمات في فكر الحركة الإسلامية ـ السياسية تشي بكيفية التعامل في دولتها الإسلامية. فالحديث عن مجتمعات جاهلية يقول ضمناً إن مهمة الدولة الإسلامية هي القضاء على مظاهر وأشكال المجتمع الجاهلي قبل بناء المجتمع الإسلامي. وهذا يعني حتماً الصدام مع المجتمع القائم ومحاولة تغييره بكل الوسائل، ففي السودان مثلاً أنشئت وزارة التخطيط الاجتماعي وهدفها «إعادة صياغة الإنسان السوداني». ومن أجل تحقيق هذا الهدف لجأت الحكومة إلى سنّ عدد من القوانين التي تصادر الحريات العامة وتطلق يد الأجهزة الأمنية الرسمية وغير الرسمية. ومن جهة أخرى، فإن طريقة الوصول إلى السلطة أو القيام بالتغيير تحدد نوعية الدولة أو المجتمع الذي يراد إنجازه وقيامه. فالتغيير سيقوم به ـ كما يقول الاسلاميون ـ مجاهدون وثوريون لأن المهام صعبة وجذرية. وتعد الحركات الإسلامية عدتها من البداية باختيار عناصرها التي تقع على عاتقها مهمة بناء الدولة الإسلامية التي يُتوقع أن تجد المعارضة والمقاومة من الجاهلية الحديثة التي تمكنت خلال التاريخ. يذكر أحد المنظرين في الحركة الإسلامية قائلاً: «إن على الحركة الإسلامية حين تدرك أن مهمتها الأساسية هي إخضاع

---

(١٢٨) حسن البنا، منبر الجمعة: **مجموعة أحاديث الجمعة المنشورة بجريدة الإخوان المسلمون اليومية** (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨)، ص ٢٤.

(١٢٩) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٦٥.

(١٣٠) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦. انظر أيضاً: «فضل الله: الحكم الإسلامي ليس حكماً إلهياً مطلقاً بالمعنى الغربي،» مقابلة أجراها قاسم قصير، **النور** (لندن)، السنة ٤، العدد ٤٠ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٤)، ص ٣١.

المجتمع الإنساني لحاكمية الله وعبوديته، أن تبقي دفة سيرها محولة في هذا الاتجاه كائناً ما كانت الظروف [...] إن الحركة الإسلامية ينبغي أن تكون ثكنة لتخريج المجاهدين والأبطال، فضلاً عن أن تكون معهداً فكرياً لنشر الثقافة والمفاهيم الإسلامية المجردة بين الناس». ويرى أن الحركة الإسلامية تريد مجاهدين لا فلاسفة، لأن الدعاة يحملون مواريث النبوة ورسالة الإسلام، ويضيف: «فالإسلام منهج انقلابي وليس منهجاً ترقيعياً... وتحقيق المنهج الانقلابي يحتم بالتالي قيام تجمع حركي انقلابي، ويعيّن على الحركة التي تتصدر للعمل الإسلامي أن تكون في مستوى تحقيق الانقلاب الإسلامي وعياً ونهجاً وكفاية»[١٣١]. فأسلوب التنظيم في العمل، صورة مصغرة للدولة المقبلة، فهو رؤية شمولية تماماً. فالحركة الإسلامية تصبح ـ كما قال الجورشي ـ أقرب إلى «الجماعة ـ الحزب» أو «الظاهرة التنظيم»، فهي ليست مجرد كيان سياسي يعمل على استلام السلطة، ولكنها تصبح «قراءة للدين والثقافة والمجتمع قد تجسدت في نمط من التربية وأشكال من التنظيم». وهذا يعيد إلى الذاكرة فكرة «الاحتكار الكامل للنفوذ والقوة». ومن هنا نفهم لماذا وقف البنا ضد الحزبية؟ كذلك وحّد قطب بين التنظيم والمجتمع، لذلك «انتقلت فكرة الجماعة من معناها التنظيمي الضيق إلى معنى الأمة أو نواة الأمة (دار الإسلام مقابل دار الحرب)، وذلك عبر استعادته التاريخية لتجربة النبوة»[١٣٢].

مع ازدياد الاهتمام في الآونة الأخيرة بموضوع حقوق الإنسان على الصعيدين الدولي والمحلي، وجدت الحركات الإسلامية السياسية نفسها في مجادلات ونقاشات ومعارك فكرية وسياسية بهدف تحديد رؤيتها، ثم موقفها من مسألة حقوق الإنسان. وهنا تندرج أيضاً موضوعات الموقف من المرأة والأقليات والرِّدّة. ولأن الموضوع متشعب، فلن ندخل في التفاصيل ونكتفي بالإطار العام: حقوق الإنسان. وهذه القضية تعيدنا مجدداً إلى الموقف من الحرية الفردية والحريات العامة، فالإسلام لم يقيد الحرية إلا بقيد حرمة العقيدة وحماية الأخلاق. ولكن المشكلة هي أن قطاعات كبيرة من الإسلاميين حين تتحدث عن الحرية لا ترى فيها إلا حرية الزنى والعري والشذوذ الجنسي، وكأن الناس لا يطالبون إلا بهذه الحريات. ينسحب الفهم نفسه على مبادئ حقوق الإنسان، إذ ينطلق النقاش من الخوف على تأثيراتها في العقيدة وخشية أن تكون طريقة أو حيلة للتخفيف من قبضة الدين على الأفراد. لذلك لم ترفض الحركات الإسلامية مفهوم حقوق الإنسان، ولكنها أكدت على نسبيته وضرورة أن يختلف مداه بحسب كل ثقافة على حدة، وأنه لا يوجد معنى إنساني عام للمفهوم. وهنا قد ندخل في نقاش دائري: ألا يعتبر من حقوق الإنسان حق

---

(١٣١) فتحي يكن، **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٣٧ ـ ٤٣.

(١٣٢) صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغييرات الجذرية،» في: عبد الله فهد النفيسي، محرر، **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ١٣٧.

كل ثقافة أو مجموعة في أن تفهم هذه الحقوق بحسب رؤيتها الخاصة؟ وقد يرفض المبدأ بسبب مصدره الغربي، ولكن هناك محاولات في بدايتها تسعى للوصول إلى منظور إسلامي لحقوق الإنسان.

بحسب المنظور الإسلامي لهذه الحقوق، هناك حقوق الله وحقوق الإنسان التي تصدر عن الأولى. فالفكرة في الإسلام يسميها بعضهم «مبدأ الحقوق والحرمات في الإسلام» باعتبارها نظيرة للحريات والحقوق في الفكر الوضعي على رغم أن مفهوم الحريات العامة لا يحمل المعنى نفسه في الإسلام. فالإسلام يشترط في فعل الإنسان شرطين: ألا يصادم حقوق الله وحرماته، وألا يضر بالآخرين، بينما في الفكر السياسي الوضعي يكتفى بالشرط الثاني فقط، إذ تعني الحرية أن يفعل الإنسان أي شيء مع القدرة على ألا يضر بالآخرين[١٣٣]. والحقوق في الإسلام، بالنظر إلى صاحبها، تقسم إلى ثلاثة: حقوق الله وحقوق العباد والحقوق المشتركة بينهما، وأساسها جميعاً هو الشرع «إذ ليس في الإسلام من حق، إلا وهو ثابت بإقرار الشرع له، يستوي في ذلك، حقوق الله أو حقوق العباد، لأن الأخيرة ما تسمى كذلك إلا تجاوزاً، أو باعتبار أن الشرع قد قدرها للعباد»[١٣٤]. وتسمى حقوق الله بالحرمات، جمع حرمة، أي لغة ما وجب القيام به وحُرّم التفريط فيه أو ما لا يحل انتهاكه. ويتفق الاسلاميون على أن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان وتقع ضمن الاستخلاف الإلهي للإنسان، أو كما يقول الغنوشي: «الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله، وضمن عهد الاستخلاف ـ الشريعة الإسلامية ـ تتنزل جملة حقوقه وواجباته. ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد، حقاً لله، أي حقاً للجماعة، مع أولوية حق الجماعة كلما حدث التصادم»[١٣٥]. ويمكن أن نلخص الفرق بين المنظور الإسلامي والمنظور الغربي بحسب الأسس الفلسفية التي تحدد موضع الإنسان في كل منه، أي مركزيته أو تبعيته، وبالتالي طبيعية الحقوق وثباتها في الأولى. يقول أحد الباحثين الإسلاميين في شرح ذلك: «إن منطلق حقوق الإنسان في الغرب هو الحق الطبيعي، المرتبط بذاتية الإنسان من

---

(١٣٣) الدرديري، **نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة**، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢. لتفاصيل أكثر، انظر: محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)؛ اسماعيل البدوي، **دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)؛ القطب محمد القطب طبلية، **الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)؛ عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية** (القاهرة: مكتبة الأنصار، ١٩٧٧)؛ عبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة** ([د.م.]: مطابع الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٠)، وعبد الحكيم حسن محمد عبد الله، **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٧٤).

(١٣٤) الدرديري، المصدر نفسه، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(١٣٥) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

الناحية الطبيعية، بغض النظر عن الفكر والمنهج، بينما الحق الشرعي للإنسان في الإسلام، يستند على التكريم الإلهي للإنسان، وهو منحة من الله تعالى، ويرتبط بعبودية الإنسان لله تعالى، وانصياعه لشرعه، واتباعه لهدي رسله، وذلك بالإضافة إلى التضاد والاختلاف الكامل بين الحقوق الشرعية في الإسلام، وحقوق الإنسان في الفكر الغربي من حيث التكييف القانوني، والتفصيلات، والمقاصد والآثار المترتبة عليها»[١٣٦]. هنا يبرز السؤال عن الاختلاف حول وجود إنسان غربي وآخر شرقي؟ أم توجد صفات وخصائص إنسانية عامة قد نسميها غرائز أو حاجات أساسية أو حقوق طبيعية، ثم يحدث الاختلاف والتمايز، أي الخصوصية ضمن الإطار العام؟ من السهل تعديد الحاجات الأساسية مثلاً، كالغذاء والعلاج والمسكن، ولكن الحاجة إلى الحرية أو التعبير عن الذات قد يصعب أن نحددها بالدقة نفسها. وكثيراً ما يربط بين الحاجات الإنسانية و«الطبيعة» الإنسانية، ولكن النسبية الثقافية تعقّد من هذا الربط حين تطلب الاتفاق حول الطبيعة والحاجة. المهم في الأمر، أن يكون هنالك ما هو مشترك بين الجميع. والكرامة الإنسانية مثلاً شيء مشترك في جوهره، والاختلاف يكون في التجليات والتعبير عن هذه الكرامة[١٣٧].

يختلف الاسلاميون مع الرؤية «الغربية» لحقوق الإنسان من منظور النسبية الثقافية، ولكن هناك الأسباب العملية المرتبطة بالعقيدة، إذ تقرر المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حق كل فرد في حرية الفكر والضمير والديانة، مما يعني إمكانية تغيير الدين، وهذا ما يسمى بالرِّدّة في الإسلام وحكمها القتل. يدور نقاش طويل الآن حول هل الرِّدّة تهمة سياسية أم دينية؟ وبالتالي تدخل ضمن حقوق الإنسان التعبدية والاعتقادية أم لا؟ بعضهم يجعل الردّة مثل تهمة الخيانة العظمى التي يحكم على مرتكبها بالإعدام في كل دول العالم تقريباً. ولكن هذا مجرد تبرير أو تفسير يواكب المتغيرات السياسية العالمية الراهنة، لأن المسألة هذه ترتبط بطبيعة الدولة الدينية نفسها التي يجب عليها حفظ الدين وصيانته من البدع ــ كما يقال ــ فالأحكام التعبدية والعقائدية تمنح الدولة واجباً آخر: «إذا ما ظهر الكفر البواح، الذي قام عليه البرهان، من ظهور الرِّدّة ممن ينتسب إلى الإسلام، حيث أكدت الأحكام الشرعية الثابتة بالسنّة والاجماع، وجوب استخدام القوة لحماية العقائد في حالة معينة تنحصر في منع الخروج الصريح على الشريعة، بالكفر البواح، الذي قام البرهان عليه، حيث أكد الإسلام هنا وجوب إقامة أحكام المرتد، وذلك بهدف منع الأفكار المنحرفة الضالة الخارجة على دين الإسلام، ومنع المفاهيم المكفرة، من التأثير على أفراد الأمة، والانتشار في المجتمع الإسلامي»[١٣٨].

---

(١٣٦) مفتي والوكيل، **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة**، ص ٤٢.

(١٣٧) Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell Paperbacks (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), pp. 109-118.

(١٣٨) مفتي والوكيل، المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

لا توجد مشكلة في اختلاف الثقافات، وبالتالي قبولها أو رفضها قيماً معينة، ولكن هناك خطورة في الانغلاق ومخاصمة مبادئ معينة بسبب مصدرها. إن العلاقة بين الغرب والشرق الإسلامي معقدة وتميزت بصراع وعداء لفترات طويلة، والآن أخذت العلاقة شكل تأكيد الاستقلال الحضاري. من الخطأ رفض مواثيق حقوق الإنسان باعتبارها شعارات غربية، وصارت الدول الإسلامية تخلط بين النقد الذي يوجه إليها في ما يتعلق بانتهاكات حقوق الإنسان لأنها لا تحترم هذه الحقوق وبين كونها مسلمة. وكثيراً ما تماهي بينها وبين الإسلام، أي تدعي أن تقارير الانتهاكات ما هي «إلا هجمة غربية على الإسلام والمسلمين». ومن الخطورة بمكان أن ترى الحركات الإسلامية المناداة بحقوق الإنسان مجرد حيلة غربية للتدخل في شؤوننا، أو نوعاً من الكفر والهرطقة[١٣٩]. من الجانب الآخر، لا تخلو نظرة الغرب من مركزية ثقافية ترى الإسلام والشعوب الإسلامية عاجزة عن قبول أفكار حقوق الإنسان والحريات والاختلاف والتعدد، لأسباب ترجع إلى ما يعتبرونه طبيعة أو مزاج هذه الشعوب. لذلك فالحركات الإسلامية السياسية مطالبة بتنمية «طبيعة» ثانية مختلفة ضمن عناصرها ومؤيديها والمجتمعات التي تؤثر فيها. إن قضية حقوق الإنسان من التحديات الأساسية التي تتجنب الحركات الإسلامية مواجهتها بجدية وعمق.

خاتمة

يصعب الحديث عن موقف موحد تجتمع حوله كل فصائل حركات الإسلام السياسي، في ما يتعلق بقضية الديمقراطية. هناك مواقف متعددة تصل إلى حد التناقض أحياناً، لأن خطاب الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان جديد على الواقع العربي - الإسلامي. نحن أمام ردود فعل واستجابات تتعامل مع تحولات وتغييرات سريعة في عالم يقترب تماماً من العولمة والكونية، كما ذكرنا في المقدمة. وهذه التطورات لها وجه آخر، إذ تزداد التوقعات والرهانات، وبالتالي قدمت الحركات الإسلامية السياسية نفسها كمنقذ ووريث. فهي لا ترى نفسها في حالة رفض، مع كل هذا الضجيج والشعارات وعملية خلق شيطان بديل من الشيوعية، ولكنها امتداد وإضافة نوعية لما هو كائن. فالمنظرون الاسلاميون في كل مواقعهم، يتحدثون عن تفوق يقارن نفسه بالموجود، وليس بالمثال الديني أو اليوتوبيا الإسلامية، فالشيخ الغزالي مثلاً، يقول بأن أرقى ما وصل إليه الغرب في حضارته الإنسانية أو في فن الحكم لم يزد عما حققته الخلافة الراشدة من أربعة عشر قرناً[١٤٠]. أو قد نجد شخصية مثل أبي المجد يكتب بثقة: «لا أظن أننا نتعسف في

---

(١٣٩) هاشم صالح، «الفكر العربي المعاصر ومسألة «الحركات الأصولية»: محاولة إيضاح،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢)، ص ٧٥.

(١٤٠) محمد الغزالي، **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية** (القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠)، ص ٣٥ - ٣٦.

تفسير التاريخ إذا قررنا صراحة أن دستور المدينة الذي أنشأ الدولة الإسلامية الأولى في يثرب كان بالتعبير الحديث أول دستور تعاقدي في التاريخ»[١٤١]. فالإسلاميون السياسيون يتخذون النموذج الغربي في السياسة والحكم هدفاً أو مثالاً، وبالتالي مرجعية تقاس بواسطتها مستويات الديمقراطية أو السير في طريقها. وهناك من يعي ضرورة أن يكون المسلمون جزءاً حقيقياً من تطور العالم الحديث، وعليهم أن يسهموا فيه، لا مواجهته والوقوف ضده تحت أية مسميات أو تبريرات. فالتقدم الحالي ـ كما يرى بعض الإسلاميين ـ على رغم عظمته، لم «يصاحبه تقدم في نوع العلاقات الإنسانية السائدة بين الأفراد والشعوب، وإنما صاحبه ـ على العكس ـ اندفاع وتسابق إلى حيازة ثمرات التقدم المادي والاستئثار بها من دون الآخرين». وهنا يأتي دور الإسلام باعتباره «نظاماً للقيم، يحفظ التوازن بين الإنسان الفرد والناس من حوله، كما يحفظ التوازن بين الإنسان وبين مطالبه المادية وأشواقه المعنوية.. فإن الاحساس بأزمة الإنسان المعاصر بدأ يأخذ صورة التطلع إلى إحياء القيم الأساسية التي أوحت بها السماء إلى الناس»[١٤٢].

تقدم الحركة الإسلامية بديلاً أو خلاصاً حقيقياً، فهل استطاعت أن تعالج قضية الديمقراطية بطريقة تتسق مع المعلن؟ فالديمقراطية هي مؤشر إنسانية التقدم في المستقبل، خاصة حين تتسع إلى المجالات الاقتصادية والاجتماعية. إن مشكلة الحركات الإسلامية هي في كونها تعتبر الديمقراطية مجرد أفكار، ولكن هناك سيرورة تاريخية أنزلت هذه الأفكار إلى الواقع. وهنا يتساءل أحد الباحثين عن فكرة الديمقراطية عند الاصلاحيين الإسلاميين منذ الأفغاني ومحمد عبده: لماذا تهافتت الدعوة في الواقع الفعلي وبقيت ساطعة في المجال الفكري؟ ويجيب بأن العلة تكمن في طبيعة التحديث نفسه، ففي أوروبا مثلاً انطلق التحديث من الوجود الاجتماعي ومن وسائل التعامل مع الطبيعة. ولكن في المجتمعات العربية الإسلامية انطلق التحديث من ميدان الفكر الاجتماعي، ولم يشق طريقه إلى الوجود الاجتماعي[١٤٣]. ومن المفارقة أن عمليات التحديث المحدودة والقاصرة التي عاشها المسلمون، تمّت تحت ظروف لم تسمح للحريات والديمقراطية بأن تنمو. لذلك يبدو وكأن الاستبداد والدكتاتورية قدر وتكوين طبيعي لإنسان هذه الثقافة، أي كأنه معادٍ للديمقراطية بفطرته أو يحمل جينات تجعله غير ديمقراطي.

كان من المفترض أن تعطينا الحركات الإسلامية التي تنتشر بكثافة إجابة عن أسئلة مثل: حتى ولو لم يكن الاسلامويون ديمقراطيين، فهل لديهم فرصة أن يصبحوا

---

(١٤١) كمال أبو المجد، «الديمقراطية والشورى،» **العربي**، العدد ٢٥٧ (نيسان/ابريل ١٩٨٠)، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٤٢) كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٤٣) فالح عبد الجبار، **معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

ديمقراطيين؟ أو بصورة أكثر تحديداً: «هل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، والتي هي نتيجة خط سير اجتماعي وتاريخي مختلف قد وصلت إلى درجة من النمو السياسي يسمح بظهور سلوكيات تنطلق من تعدد الأحزاب، أو سلوكيات تتمتع بنسبة من الحضور قادرة على التأثير في الأخلاقيات السياسية المهيمنة بطريقة فعالة»[١٤٤]. ولكن ممارسات الحركات الإسلامية حتى الآن تكرس فكرة أنها عجزت عن جعل الديمقراطية جزءًا منها، وضمن إطارها المرجعي الديني، أي أن تتمثل الديمقراطية من دون أن تفقد هويتها. والحركات الإسلامية تتساءل: هل من الممكن قيام نظام ديمقراطي يقصي الإسلاميين؟ بينما السؤال الصحيح الذي قد نراه في المستقبل: هل من الممكن أن يتحقق المشروع الإسلامي من دون أن يقضي ويستبعد غير المتفقين معه والمخالفين لشمولية نظرته إلى العالم؟

---

(١٤٤) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكرى (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ١٣٦.

القسم الثاني

الديمقراطية في خطاب
بعض تيارات الإسلام السياسي

مقدمة

شهدت الساحة السياسية والمجالات الفكرية نقاشاً لم ينقطع خلال السنوات الأخيرة حول الإسلام والديمقراطية، إذ أصبح موضوعاً حاضراً باستمرار لأسباب داخلية وعالمية. فقد تزايدت الدعوة إلى المشاركة بعد انحسار النظم الشمولية وظهور مجموعات سياسية وفئات اجتماعية جديدة تبحث عن دورها في تسيير شؤون البلاد. ومن ناحية عالمية، أصبحت الديمقراطية ـ كما أسلفنا ـ بؤرة الاهتمام باعتبارها مدخلاً لأية تطورات أخرى، مثل التنمية أو الوحدة الوطنية أو الاستقرار الداخلي أو السلام. وعلى رغم أن الحركات الإسلامية السياسية في المنطقة لم تكن بعيدة عن حوارات الديمقراطية، إلا أنها لم تكن قضية محورية مثل اليوم. فهذه الحركات عانت، مثل غيرها من القوى السياسية، تبعات غياب الديمقراطية، وكذلك فهي ترى في الديمقراطية وسيلة قد توصلها إلى السلطة لو تمت انتخابات نزيهة. لذلك ازداد اهتمام هذه الحركات بالديمقراطية، على الأقل على المستوى السجالي تجاه المجموعات الأخرى، ولكن في النهاية لم يعوّدوا ـ كإسلامويين ـ على تجاهل هذه القضية أو التقليل من أهميتها.

تعرضنا في القسم السابق، بصورة مفصلة، إلى أهم المقولات والآراء التي تم تداولها بين المثقفين والباحثين والمفكرين، ولكن هذا القسم يركز على التنظيمات السياسية وآرائها الجماعية، باعتبارها سلطة حاكمة محتملة أو معارضة قادمة. لذلك تصبح هذه الآراء تيارات فكرية تدعمها قوى اجتماعية معينة، ومن هنا يأتي تأثيرها. كما نبحث في هذا القسم بعض جوانب الممارسة، إذ ليس المهم ما تقول هذه الأحزاب والتنظيمات، ولكن ما تمارسه في المواقف العملية والحياة اليومية. وهناك باستمرار فرق كبير بين النظرية والممارسة، فهذه الأحزاب حين دخلت البرلمانات واجهت تحديات حقيقية، وحين حكمت سقطت في أخطاء قاتلة تناقضت تماماً مع تنظيراتها وأقوالها عن الديمقراطية.

تم اختيار هذه التنظيمات الأربعة: الاخوان المسلمون في مصر، والجبهة الإسلامية القومية في السودان، وجبهة الانقاذ الجزائرية، وحركة النهضة التونسية، باعتبارها أقدم الحركات وأكبرها، كذلك هي الأعمق والأغزر فكراً. بالإضافة إلى مشاركتها الفعالة في العمل السياسي. وهناك حركات أخرى في الأردن واليمن، أصبحت نشطة سياسياً، ولكن إسهامها الفكري، وحتى التنظيمي، ما زال متواضعاً مقارنة بالتنظيمات المذكورة.

هذه محاولة لرصد أهم عناصر خطاب هذه التنظيمات مع مراعاة التحولات السريعة التي يفرضها واقع متغير بالذات، بسبب تحولات العصر الذي يعيش فيه العرب والمسلمون. ونلاحظ أن الثوابت قلّت تدريجياً، فالرفض الحدّي للحزبية أو المشاركة في النظم «الكافرة» تراجع بخجل. لقد أردت القول إن ما كتب يمثل الواقع كما أدركه الباحث ساعة الكتابة، ولكن الآن مع مسيرة التفاوض والتسوية حدثت مستجدات أخرى. كذلك تسببت الانتخابات في الجزائر ومصر في خلق واقع جديد، حتى في السودان يبحث الاسلامويون، على رغم تشددهم الظاهري، عن حل تصالحي مع القوى الأخرى.

الفصل الخامس

الإخوان المسلمون في مصر

تميزت حركة الإخوان المسلمين المصرية بريادتها وتأثيراتها غير المحدودة في الحركات الإسلامية بكل فصائلها وتياراتها، وقد تختلف درجة التأثر أو طرائقه، ولكن لا بد من أن تجد في أية حركة إسلامية صلة ما بالإخوان. لذلك فإن دراسة فكر الإخوان السياسي يساعد كثيراً في فهم التيارات الأخرى التي خرجت جميعها بطريقة أو أخرى من معطف الإخوان المسلمين، كما يقال. لقد أطلقت حركة الإخوان المسلمين، وبالذات مؤسسها وزعيمها الشيخ حسن البنا، شعارات مبسطة ومباشرة، ولكن ما زال الخلق يختصم حولها. فشعار الإسلام دين ودولة، على سبيل المثال، وكما أسلفنا في موضع آخر، أطلق نقاشاً لم يتوقف ولم يحسم. لذلك سنحاول في هذا الجزء المخصص لحركة الإخوان المسلمين، أن نستعرض الآراء المختلفة حول قضايا، مثل طبيعة السلطة في الإسلام، وسيادة الشعب وحاكمية الله، وعلاقة الدين بالدولة، ثم تطبيق الشريعة، وذلك بحسب المراحل والتيارات التي سادت الحركة منذ فترة التأسيس التي تزعمها الشيخ حسن البنا، ثم المرحلة القطبية، أي التي برزت فيها آراء سيد قطب، ثم الإخوانية الحالية بكل محاولاتها للتكيف وكسب شرعية العمل العلني، وما يعني ذلك من مراجعة لكثير من المواقف الفكرية والعملية. فحركة الإخوان المسلمين، كظاهرة اجتماعية، تخضع ـ بلا استثناء ـ لكل قوانين النظم الاجتماعية، وبالذات في ما يتعلق بالثبات والتحول أو التغير. فآراؤها ومواقفها الفعلية تأثرت بدور الزعامات والصراعات السياسية وموقف السلطة والتطورات المجتمعية المختلفة من اقتصاد وتكوينات اجتماعية وتيارات ثقافية. لذلك كثيراً ما يتعمد الإخوان المسلمون الفصل بين ماضي الحركة وحاضرها ومستقبلها لدرجة التبرؤ من ماض ثقيل والوعد بمستقبل مختلف تماماً. قد نقبل هذا الفهم، ولكن للحركة ثوابتها العامة المميزة، وإلا فقدت استمراريتها التي تعطيها حق حمل التسمية نفسها.

أولاً: طبيعة السلطة في فكر الإخوان المسلمين

يمكن أن يفهم فكر الإخوان المسلمين ضمن الظروف التاريخية التي أوجدته، فقد

جاء استجابة لتحديات خارجية وداخلية استوجبت في نظرهم العودة إلى الإسلام. فالإخوان المسلمون كفكر، أو حركة، كان عليها أن تواجه الخطر الخارجي المتمثل في التآمر على الإسلام من خلال إضعاف الخلافة وإلغائها. وفي فترة ما قبل ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ جاء فكرها تعبيراً عن محاربة الفساد والظلم الاجتماعي، ثم كان عليها بعد ذلك أن تواجه الاستبداد السياسي وحكم الفرد أو الحزب الواحد. فالتغير في المواقف الفكرية هو بسبب أهمية القضايا في كل مرحلة، إذ يكون التركيز بحسب القضية الأكثر بروزاً في المجتمع. لذلك نجد أن فكرة طبيعة السلطة السياسية عند الشيخ حسن البنا، تأثرت بظروف إلغاء الخلافة العثمانية من ناحية، والبحث عن نظام إسلامي أصيل وحديث في الوقت نفسه من ناحية أخرى.

انطلق البنا من مفهوم محوري في طبيعة السلطة، وهو وحدة السلطة في النظام الإسلامي، ويبدأ بتحديد ما يتميز به النظام الإسلامي خلافاً لكل النظم القائمة أو التي عرفتها البشرية. فنحن أمام نظام رباني عالمي وشامل خلافاً للنظم الوضعية والمحدودة جغرافياً وقومياً أو عرقياً. والسلطة مرتبطة بعقيدة دينية تجمع الأمة الإسلامية وتوحدها. يقول البنا: «كانت الأمة مجتمعة الكلمة باستمساكها بأهداب الدين، واعتقادها فضل ما جاء به من أحكام، ورعايتها لأمر رسول الله ﷺ وتشديده في الوحدة، حتى أمر بقتل من فارق الجماعة أو خرج على الطاعة، فقال: من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يشق عصاكم فأضربوه بالسيف كائناً من كان»[1]. وقد تفسَّر هذه الوحدة التي لا تحتمل أي خلاف، بأنها يمكن أن تكون عقبة في طريق أية تعددية سياسية أو حزبية. لذلك وقف البنا ضد الحزبية في بداية ظهور الحركة، وعدّل رأيه لاحقاً على أساس أن الإسلام يقدم إطاراً عاماً يحدد الحياة الاجتماعية، وبالتالي يمكن أن يحدث ــ ما يسمى في لغة معاصرة ــ جدلية الوحدة والتنوع. ويرى البنا أن الحكم النيابي ــ برلمانياً أو غير برلماني ــ لا يرفض وحدة الأمة كما فرضها الإسلام «وبخاصة إذا كان لون الحياة الاجتماعية واحداً في أصوله واتجاهاته العامة، كما هو شأن الأمم الإسلامية جميعاً في هذه الأيام». ويتوقع أن يكون خط سير المجتمعات الإسلامية مختلفاً، حتى وإن عاشت الحزبية، إذ ستغلب عليها الوحدة: «وإنما لازمت الحزبية والفرقة والخلاف هذا النظام النيابي في أوروبا وغيرها، لأنها نشأت على أنقاضها، وكانت الخلافات المتكررة الدامية بين الشعوب وحكامها هي السبب في نشأته فعلاً، مع تباين المشارب واختلاف الآراء... أما الأمم الإسلامية، فقد حماها الله من ذلك كله، وعصمها بوحدة الإسلام وسماحته من هذا التبلبل والاضطراب»[2].

---

(١) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الطبعة الشرعية (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠)، ص ٢٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

هناك وجه آخر لوحدة السلطة يركز عليه البنا حين ينفي أي فصل بين السياسة والدين في الإسلام، وبالتالي لا توجد سلطتان في الإسلام: سياسية وأخرى دينية. وهو يرفض بشدة مثل هذا التقسيم، بل يتحفظ على استعمال كلمة رجال الدين في الإسلام، لأنها قد توحي بوجود فئة محددة المهام، مثل المجالس الكنسية أو فئة الاكليروس، تحتكر إصدار الأحكام في المسائل الدينية، ولكن في الوقت نفسه تمارس الدولة الإسلامية السلطة الدينية والسياسية: «حراسة الدين وسياسة الدنيا». ويقول البنا عن الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية: «وكانت الوحدة بكل معانيها ومظاهرها تشمل هذه الأمة الناشئة. فالوحدة الاجتماعية شاملة بتعميم نظام القرآن ولغة القرآن، والوحدة السياسية شاملة في ظل أمير المؤمنين وتحت لواء الخلافة في العاصمة، ولم يحل دونها أن كانت الفكرة الإسلامية فكرة لامركزية في الجيوش، وفي بيوت المال، وفي تصرفات الولاة، إذ إن الجميع يعملون بعقيدة واحدة وبتوجيه عام متحد»[3]. وهذه دولة دينية أو إيمانية، ولكنها تختلف عن الدولة الثيوقراطية أو حكم رجال الدين. فالبنا يعتبر ـ نظرياً ـ أن أي مسلم هو مؤهل لكي يكون رجل دين، مع وجود بعض الشروط العلمية والأخلاقية التي يمكن لأي مسلم أن يكتسبها بالعمل والجهد، وليس بالمكانة الموروثة أو المحتكرة.

أما السلطة عند سيد قطب فتقرب إلى أن تكون سلطة إلهية متعالية تحكم من السماء، أو باسم السماء على الأقل. فهو يبدأ من التصور الاعتقادي الإسلامي الذي تتمثل فيه فكرة العبودية لله وحده، وهي السمة المميزة لطبيعة المجتمع المسلم الذي يعرفه: «إنه التصور الذي ينشأ في الإدراك البشري من تلقيه لحقائق العقيدة من مصدرها الرباني، والذي يتكيف به الإنسان في إدراكه لحقيقة ربه، ولحقيقة الكون الذي يعيش فيه ـ غيبه وشهوده ـ ولحقيقة الحياة التي ينتسب إليها ـ غيبها وشهودها ـ ولحقيقة نفسه.. أي لحقيقة الإنسان ذاته.. ثم يكيف على أساسه تعامله مع هذه الحقائق جميعاً، تعامله مع ربه تعاملاً تتمثل فيه عبوديته لله وحده»[4]. والسلطة عند قطب يضطلع بها المجتمع، وليس الدولة، فمفهوم المجتمع أشمل في النظام الاجتماعي الإسلامي الذي تعتبر السياسة جزءاً منه. والكون ينقسم ببساطة إلى المجتمع الجاهلي مقابل المجتمع المسلم، وهذا هو صراع الحضارات المعاصر الذي سينتصر فيه المجتمع المسلم، ليس بسبب تفوقه المادي، بل بسبب مؤهل آخر لقيادة البشرية هو العقيدة والمنهج، وهذا ما ينظم حتى التفوق المادي ويخضعه لتصور أرفع وأشمل.

يقابل قطب بين مفهومي السيادة والعبودية، كما قد تعني السيادة أيضاً الهيمنة والسيطرة. وموضوع السيادة في علاقته مع السلطة أثار جدلاً لم ينته ولم يحسم بعد. ومن هنا ظهرت فكرة الحاكمية لله أم للبشر، والتي حاول بعضهم حل إشكاليتها ـ كما ذكرنا

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٤) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ٨ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٩٥.

في موقع سابق ـ من خلال التمييز بين السيادة والسلطان، فالأولى لله وحده. ويخلص قطب: «حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده ـ متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية ـ تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر.. وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع». ويضيف موضحاً: «ولا بد أن نبادر فنبين أن التشريع لا ينحصر فقط في الأحكام القانونية ـ كما هو المفهوم الضيق في الأذهان اليوم لكلمة الشريعة ـ فالتصورات والمناهج، والقيم والموازين، والعادات والتقاليد... كلها تشريع ـ يخضع الأفراد لضغطه. وحين يصنع الناس ـ بعهضم لبعض ـ هذه الضغوط، ويخضع لها البعض الآخر منهم في مجتمع، لا يكون هذا المجتمع متحرراً، إنما هو مجتمع بعضه أرباب وبعضه عبيد ـ كما أسلفنا ـ وهو ـ من ثم ـ مجتمع متخلّف.. أو بالمصطلح الإسلامي.. مجتمع جاهلي!»[٥]. والسلطة ـ بحسب قطب ـ هي لله وحده، والإنسان في علاقة عبودية مع الله من خلال سلطة الله المطلقة عليه. لذلك، «فإن الخضوع لسلطة أو إرادة شخص أو مجموعة ما، أو حتى للأمة، لهو إشراك في حال تناقض إرادة الفرد أو الأمة للرسالة الإلهية وللمبادئ المنصوص عليها في القرآن»[٦]. وهذا التناقض مصدره ـ في الحقيقة ـ طريقة فهم وشرح قطب الرسالة الإلهية أو المبادئ القرآنية، فهو يستدل بآيات يختارها لإثبات الشرك. إنه يستشهد بآيات مثل: ﴿**ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان، إن الحكم إلا لله أمرَ ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[٧]. كذلك يرجع إلى الآية الكريمة: ﴿**أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ولولا كلمة الفصل لقُضي بينهم وإن الظالمين لهم عذاب أليم**﴾[٨].

يلاحظ أن الأدبيات السياسية حول السلطة والمشاركة قليلة خلال الفترة الممتدة من الستينيات، ويُرجع الإخوان المسلمون نقصهم هذا إلى «فترة المحن» التي عاشوها ـ كما يقولون. ولكن حاول بعضهم تعديل موقف قطب المتطرف في مسألة الحاكمية وجاهلية المجتمع لكي لا يحسب ضدهم في العمل السياسي باعتبارهم من أنصار العنف في المجتمع. وقد كان كتاب المرشد حسن الهضيبي **دعاة لا قضاة** رداً على أفكار الحاكمية والجاهلية وما يعقب ذلك من تكفير. فهو يبدأ بالقول: «ونحن على يقين أن لفظة الحاكمية لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم. ونحن في بحثنا في الصحيح من أحاديث

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٦) أحمد موصللي، **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي (نظريات المعرفة والدولة والمجتمع)** ([بيروت]: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٤٠.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٢١.

الرسول عليه الصلاة والسلام لم نجد منها حديثاً قد تضمن تلك اللفظة، فضلاً عن إضافتها إلى اسم المولى عز وجل»[٩]. ويرى عدم وجود أصل ديني مثبت لفكرة الحاكمية لله، ولكن بعض الباحثين والمفكرين قد «يلحظون ارتباطاً بين مجموعة من الآيات بالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة وفكرة بارزة فيها، فيضعون مصطلحاً لتلكم المعاني». ولكن مع مرور الزمن ومع استعمالات الناس المصطلح يستقل بنفسه في أذهان الناس، ويظهر وكأنه حكم كلي جامع تتفرع منه الأحكام التفعيلية الفقهية. ويختم: «ولا حاجة لنا بعد كتاب الله وأحاديث الرسول ﷺ بأن نتعلق بأية مصطلحات يضعها بشر غير معصوم»[١٠]. ونلاحظ أن مرشد الإخوان المسلمين نزع عن فكرة الحاكمية لله أية صفة شرعية أو سياسية، وكان هذا الموقف ضرورياً لكي يدخل الإخوان المسلمون في الحركة السياسية. وقد تبنت الجماعات الإسلامية الأخرى، مثل الجهاد أو التكفير والهجرة وغيرها، الفكرة بصورة مباشرة. ولكن الهضيبي يؤكد «ان الحكم إلا لله عقيدتنا»، ويفسر ذلك بأن المقصود شريعة الله الملزمة والواجبة النفاذ، ولا يجوز التحاكم إلا إليها. ويفرق بين تحكيم شريعة الله، وبين إنفاذ حكم الله وإجراء الأحكام الشرعية على العباد. والمقصود بالأول الرجوع إلى النصوص الشرعية لمعرفة الحلال والحرام، وهذا أمر لا علاقة له بوجود الحكومة الإسلامية أو عدمها. ويشرح الآية: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**[١١] بقوله إن حكم هذه الآية من المعلوم من الدين بالضرورة. والمعلوم من الدين ينقسم إلى قسمين:

١ ـ الشهادة.

٢ ـ أحكام بشرائع كرر الرسول ﷺ الأمر والعمل بها على ملأ من الناس واستفاض العلم بها بين المسلمين، ونقل إلينا خبر وجوبها وفرضها، مع الإجماع على أنها فرض أو نهي، مثال ذلك: وجوب الصلاة والصيام... الخ.

ويضيف أن بعضهم توهم أن المقصود بالآية الحاكم، بمعنى ولي الأمر، ولكن الآية عامة في كل حكم ديني، موجهة إلى ولي الأمر أو القاضي أو المفتي أو غيره من عامة الناس، لأن تخصيص النص بغير برهان مما لا يجوز شرعاً[١٢].

ثانياً: خصائص نظام الحكم الإسلامي

سعى فكر الإخوان المسلمين في دعوته إلى قيام نظام إسلامي أو دولة إسلامية إلى

---

(٩) حسن اسماعيل الهضيبي، **دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، ط ٢ (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، [د.ت.])، ص ٩١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١١) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(١٢) الهضيبي، المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

تأكيد مقاصد معينة يتميز بها قيام هذه الدولة أو النظام: **أولها**، ترسيخ علاقة الدين بالدولة أو دينية الدولة، من دون أن يعني ذلك أنها دولة دينية بالمعنى الغربي، وهذا موضوع أخذ كثيراً من النقاش في هذا المجال وغيره. **ثانيها**، اختلاف الدولة الإسلامية عن دول كل المذاهب الأخرى القديمة والحديثة. وفي إحدى رسائله يستعجب البنا من أن تجد الشيوعية دولة تهتف بها، وتدعو إليها، وتنفق في سبيلها، وأن تجد الفاشستية والنازية أمماً تقدسهما، وتجاهد لهما، وتعتز باتباعهما. من الناحية الأخرى، يقول: «ولا نجد حكومة إسلامية تقوم بواجب الدعوة إلى الإسلام، الذي جمع محاسن هذه النظم جميعاً وطرح مساوئها، وتقدمه لغيرها من الشعوب كنظام عالمي فيه الحل الصحيح الواضح المريح لكل مشكلات البشرية»[١٣].

حدد الإخوان المسلمون من البداية شمول دعوتهم، وقصدوا من ذلك عدم الفصل بين الدين والسياسة أو الدين والدولة. وقد صاغوا ميثاقاً اسمه **عقيدتنا** قدموا فيه أهداف دعوتهم، وابتداءً من المؤتمر الخامس المنعقد في عام ١٩٣٩ تضمنت بنود القانون الأساسي أغراض جماعة الإخوان المسلمين. ويهمنا في هذا السياق، ما ورد في المادة الثانية، الفقرة (و) التي ترى أن من غايات الجماعة «قيام الدولة الصالحة التي تنفذ أحكام الإسلام وتعاليمه عملياً وتحرسها في الداخل وتبلغها في الخارج»[١٤]. ونلاحظ دائماً غلبة الجانب الأخلاقي على الدولة التي يدعون إليها ويعملون على قيامها. يقولون: الصالحة، ولم يقولوا: دولة ديمقراطية أو ليبرالية، أو حتى شوروية. ووظيفة الدولة أن تحرس الشريعة بكل الوسائل الممكنة. وقد تقتضي الضرورة أحياناً التضحية بالديمقراطية أو الشورى لتحقيق الهدف الأسمى. يستشهد البنا بقول الإمام الغزالي: «اعلم أن الشريعة أصل، والملك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع». ثم يقرر نوع الحكومة في الإسلام: «فلا تقوم الدولة الإسلامية إلا على أساس الدعوة، حتى تكون دولة رسالة لا تشكيل إدارة، ولا حكومة مادة جامدة صماء لا روح فيها. كما لا تقوم الدعوة إلا في حماية تحفظها وتنشرها وتبلغها وتقويها»[١٥]. هذه رؤى مختلفة للدولة ووظائفها، ويتقرر شكل الحكم وأسلوبه بحسب وظيفة الدولة وغايتها. فقد نتساءل: هل تحتاج دولة الدعوة إلى البرلمان والحزبية والتعددية والاختلاف؟ أم تحتاج إلى وحدة الصف والقوة؟ يتكرر الحديث عن القوة والوحدة في ثنايا كتابات الإخوان المسلمين، بل كثيراً ما مجد البنا القوة والجهاد الذي خصص له رسالة يقول في إحدى فقراتها: «أيها الإخوان: إن الأمة التي تحسن صناعة الموت، وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة، يهب لها الله الحياة العزيزة في الدنيا والنعيم الخالد في الآخرة. وما الوهم الذي أذلنا إلا حب الدنيا وكراهية

---

(١٣) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١٢٠.

(١٤) انظر: ابراهيم زهمول، **الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية** ([د.م.: د.ن.، د.ت.])، ص ١٢ و٤١.

(١٥) البنا، المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

الموت، فأعدوا أنفسكم لعمل عظيم واحرصوا على الموت توهب لكم الحياة»[١٦]. وفي معرض الإجابة عن تساؤلات يطرحها الناس على الحركة، مثل: هل في عزم الإخوان المسلمين أن يستخدموا القوة في تحقيق أغراضهم والوصول إلى غايتهم؟ يجيب: «أما القوة فشعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته، فالقرآن الكريم ينادي في وضوح وجلاء: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾[١٧]، والنبي ﷺ يقول: (المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف)، بل إن القوة شعار الإسلام حتى في الدعاء، وهو مظهر الخشوع والمسكنة، واسمع ما كان يدعو به النبي ﷺ في خاصة نفسه ويعلمه أصحابه ويناجي به ربه: (اللهم أعوذ بك من الهم والحزن، وأعوذ بك من العجز والكسل، وأعوذ بك من الجبن والبخل، وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال)... فماذا تريد من إنسان يتبع هذا الدين إلا أن يكون قوياً في كل شيء شعاره القوة في كل شيء؟ فالإخوان المسلمون لا بد أن يكونوا أقوياء، ولا بد أن يعملوا في قوة»[١٨]. وهناك تفسيرات وتأويلات عديدة لمفهوم القوة لدى الإخوان المسلمين تتغير بحسب ظروف حركتهم ومدى انفتاحها أو انغلاقها، ضعفها أو قوتها، قمعها أو قبولها.

يرى الإخوان المسلمون ضرورة وجود سلطة أو حكومة إسلامية لتكون الأداة لقيام المجتمع الفاضل أو لبعث الأمة التي تدين بالإسلام الحق، إذ يقول البنا في المؤتمر السادس المنعقد في كانون الثاني/يناير ١٩٤١: «لقد جاء الإسلام نظاماً وإماماً، ديناً ودولة، تشريعاً وتنفيذاً، فبقي النظام وزال الإمام، واستمر الدين وضاعت الدولة، وازدهر التشريع وذوى التنفيذ [...] والإخوان المسلمون يعملون لتأييد النظام بالحكام، ولتحيا من جديد دولة الإسلام، ولتشمل بالنفاذ هذه الأحكام، ولتقوم في الناس حكومة مسلمة، تؤيدها أمة مسلمة، تنظم حياتها شريعة مسلمة أمر الله بها نبيه ﷺ في كتابه حيث قال: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر، فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون. إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئاً، وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض، والله ولي المتقين**﴾[١٩]. ويعلن الإخوان المسلمون أن مهمتهم هي العودة إلى الوضع المفقود الذي عاشته الأمة الإسلامية في أول عهدها كأكمل ما يكون النظام الاجتماعي. وهم يرون أن الفساد الذي انتشر في النظام الاجتماعي يحتاج إلى إصلاح شامل لن يقوم به غير الإخوان المسلمين من خلال الحكومة التي سينشئونها. والحكومة في رأيهم ركن من أركان الإسلام، وبالتالي لا بد من أن يقوم هذا الركن إذا أريد للإسلام مستقبل. ويؤكدون دائماً: «إن الله لَيَزَع بالسطان ما لا يزع بالقرآن»، فالدعوة ضرورية ولكن تذهب هباء إذا غاب التنفيذ، أي الحكم بموجب منهج إسلامي قرآني يتضمن عناصر الدعوة إلى الدين.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(١٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٦٠.

(١٨) البنا، المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(١٩) **القرآن الكريم**، «سورة الجاثية،» الآيتان ١٨ ـ ١٩. انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

ثم نواجه السؤال: ما هي وسائل الإخوان للوصول إلى السلطة؟

انتقد الإخوان المسلمون في الأربعينيات الأوضاع المصرية بما في ذلك الأحزاب والقوانين والدستور، ولكن بعد الاحتكاك أكثر بالواقع السياسي صار الإخوان أكثر مرونة. فقد اعتبر البنا أن النظام الدستوري هو الأقرب إلى الإسلام مع وجود تحفظات قليلة حول النصوص التي تصاغ في قالبها المبادئ الدستورية والطريقة التي تفسر بها عملياً هذه النصوص. وهذا موقف مختلف، إذ هاجم الإخوان قبل ذلك بقليل، الدستور المصري في مجلة **النذير** التي يرأس تحريرها صالح عشماوي. وركز الإخوان المسلمون على وجود نصوص مبهمة وغامضة في الدستور المصري مقارنة بقواعد النظام الإسلامي، ولذلك قدمت الشعبة القانونية للإخوان المسلمين مشروع دستور مقترح صاغ مواده محمد طه بدوي، أستاذ القانون العام في جامعة الاسكندرية في ١٠٣ مواد، وراجعته لجنة مكونة من ثلاثة أعضاء، وصدر عن الهيئة التأسيسية في ١٦ أيلول/سبتمبر ١٩٥٢. وتقول ديباجة الدستور المقترح أن أصوله قد استمدت من أحكام القرآن وسنة الرسول وأساليب الحكم في عهد الخلفاء الراشدين. وتضيف الديباجة أن الدستور أخذ الصالح من بعض الدساتير المعاصرة مثل النظام الرئاسي الأمريكي، كذلك نظام حكومة الجمعية كما في دستور النمسا لعام ١٩٢٠، والدستور التركي الصادر عام ١٩٢٤، والدستور السويسري. وحاول الدستور تجنب ما في تلك النظم من أوضاع أجمع على فسادها الفقه الدستوري الحديث[٢٠]. ويلاحظ أن الإخوان المسلمين يفضلون النظام الرئاسي على النظام البرلماني، وذلك لأنه الأقرب إلى الخلافة، حيث تكون المسؤولية للخليفة فقط وليس للوزارة. ويبدو أن النظام الرئاسي ينسق مع مفهوم وحدة الأمة، أو بالأصح يضمنها أكثر من النظام البرلماني الذي يقوم بالضرورة على الحزبية التي يتحفظ عليها الإخوان المسلمون، باعتبار أنها قد تقود إلى الفرقة والخلاف، على رغم أن البنا يقول بإمكانية تطبيق النظام النيابي البرلماني «بدون هذه الحزبية وبدون إخلال بقواعده الأصلية»[٢١].

يعرض البنا دعائم الحكم الإسلامي بقوله: «والحكومة في الإسلام تقوم على قواعد معروفة مقررة، هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي... فهي تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها، ولا عبرة بعد ذلك بالأسماء والأشكال»[٢٢]. ويفسر ذلك بأن الحاكم «مسؤول بين يدي الله وبين الناس، وهو أجير لهم وعامل لديهم، ورسول الله ﷺ يقول: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، وأبو بكر رضي الله عنه يقول عندما ولي الأمر وصعد المنبَر: (أيها الناس، كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم، فافرضوا لي من بيت مالكم). وهو بهذا قد فسر نظرية

(٢٠) زهمول، **الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية**، ص ٤٢.
(٢١) البنا، المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

العقد الاجتماعي أفضل وأعدل تفسير؛ بل هو وضع أساسه، فما هو إلا تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة، فإن أحسن فله أجره، وإن أساء فعليه عقابه»[٢٣]. وهذا التعاقد الاجتماعي لدى البنا يقوم على حقوق وواجبات طرفي العقد: الحاكم والمحكومين، بحسب مبدأ البيعة القائم على طاعة الرعية للحاكم طالما التزم الأخير بتطبيق الشريعة وأحكام الإسلام. ولا يفضل الإخوان المسلمون نظاماً سياسياً معيناً إلا بمقدار ما يحقق جوهر النظام الإسلامي، لذلك لم يهتم البنا ـ كما قال ـ صراحة بالشكل أو الاسم. ومن هنا نفهم لماذا أيد الإسلامويون عموماً نظم حكم اختلفت في درجة دكتاتوريتها أو ديمقراطيتها؟ لأن المحك هو قربها من النظام الإسلامي أو بعدها عنه، وبالتحديد موقفها من الشريعة الإسلامية، كما فهمت وشاعت بين الإسلامويين.

أما ثاني دعائم الحكم الإسلامي أو قواعده عند البنا، فهو وحدة الأمة، إذ يرى: «الأمة الإسلامية واحدة، لأن الأخوة التي جمع الإسلام عليها القلوب أصل من أصول الإيمان لا يتم إلا بها، ولا يتحقق إلا بوجودها. ولا يمنع ذلك حرية الرأي وبذل النصح من الصغير إلى الكبير، ومن الكبير إلى الصغير، وذلك هو المعبر عنه في عرف الإسلام ببذل النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٢٤]. ويلاحظ هنا أنه يريد أن يجمع بين الوحدة وإمكانية الاختلاف في الفروع، ولكن لا تكون الفرقة في الشؤون الجوهرية. ويرى أحد الباحثين أن هذه الفكرة كانت المنطلق الذي حدد رؤيته لثلاث قضايا أساسية في نظام الحكم الإسلامي، وهي: **الأولى** تتعلق بالحرية كإحدى القيم السياسية، و**الثانية** تتعلق بالموقف من التعدد الحزبي كصيغة تنظيمية لتلك الممارسة، و**الثالثة** خاصة بدور المعارضة السياسية في إطار وحدة الأمة[٢٥]. وتظهر توفيقية الإخوان المسلمين جلياً في الطريقة التي فسرت بها النصوص الدينية لكي تتوافق مع هذه القضايا، ولكن في النهاية يتغلب الرأي القائل بوحدة الأمة لأنها أولوية، كما أسلفنا في موضع سابق. فالبنا يقول بصورة قاطعة إن الإسلام يفترض وحدة الأمة افتراضاً، «ويعتبرها جزءاً أساسياً من حياة المجتمع الإسلامي لا يتساهل فيه بحال، إذ إنه يعتبر الوحدة قرين الإيمان [...] كما يعتبر الخلاف والفرقة قرين الكفر»[٢٦]، ويفسر الآية الكريمة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردّوكم بعد إيمانكم كافرين**﴾[٢٧] بأن المقصود بعد وحدتكم متفرقين، فالوحدة تقابل الإيمان، بينما يقابل الكفر التفرق. ولان المقام سياسي، فهو يبحث عن المقال الذي يسمح له برفع التناقض

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٢٥) ابراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢)، ص ٣١٤.

(٢٦) البنا، المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٠.

بين التعددية في النظام السياسي والوحدة في الحياة الاجتماعية. ويتحدث الإسلاميون دائماً عن اختلاف بين «طبيعة» المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية الغربية باعتبار أن الأولى تميل إلى الوحدة، بينما تتسم الثانية بالصراع والاختلاف. لذلك يرى البنا أن النظام النيابي لا يأبى وحدة الأمة، خاصة إذا كانت الحياة الاجتماعية ـ كما يقول ـ واحدة في أصولها واتجاهاتها العامة بحسب ما نجد في الأمم الإسلامية. أما من ناحية أخرى، فقد «لازمت الحزبية والفرقة والخلاف هذا النظام النيابي في أوروبا وغيرها، لأنها نشأت على أنقاضها؛ وكانت الخلافات المتكررة الدامية بين الشعوب وحكامها هي السبب في نشأته فعلاً، مع تباين المشارب واختلاف الآراء. . . أما الأمم الإسلامية، فقد حماها الله من ذلك كله، وعصمها بوحدة الإسلام وسماحته من هذا التبلبل والاضطراب»[٢٨].

يظهر بوضوح أن ظروف الحياة الحزبية التي عاشتها مصر جعلت البنا يرفض تعدد الأحزاب أو ما يسميه أحياناً الحزبية المسرفة. ففي مقارنة بين الحكم النيابي في انكلترا وفرنسا وأمريكا، يحبذ وجود حزبين فقط لأن ذلك يقلل من احتمالات الانقسام والفرقة لو تعددت الأحزاب. ويوضح البنا أوجه المقارنة: «فليس في انجلترا إلا حزبان هما اللذان يتداولان فيها الأمر، وتكاد تكون حزبيتهما داخلية بحتة، وتجمعهما دائماً المسائل القومية المهمة، فلا تجد لهذه الحزبية أثراً البتة. كما أن أمريكا ليس فيها إلا حزبان، كذلك لا نسمع عنهما شيئاً إلا في مواسم الانتخابات. أما فيما عدا هذا، فلا حزبية ولا أحزاب. والبلاد التي تطورت في الحزبية وأسرفت في تكوين الأحزاب ذاقت وبال أمرها في الحرب وفي السلم على السواء، وفرنسا أوضح مثال لذلك»[٢٩]. وجعل هذه المقارنة مدخلاً ليبدأ منه رفض تعدد الأحزاب في مصر، فهي مع كثرتها، لا تقوم ـ بحسب رأيه ـ على أسس موضوعية، كذلك لا تراعي ظروف البلاد، وبالذات وجود الاحتلال البريطاني، مما يقتضي قدراً كبيراً من الوحدة. كما أن الأحزاب ـ في نظره ـ قائمة على الخلاف بين الشخصيات، لذلك ليس لديها لا برامج ولا مناهج عمل. والانتخابات شخصية، وليست حزبية لأن المفاضلة غير قائمة بين البرامج، بل على الثقة بالأشخاص. ومن هنا يهاجم البنا الأحزاب المصرية بشدة، يقول: «لقد انعقد الاجماع على أن الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناره الآن، وأنها ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا. فهي ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة، اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية»[٣٠]. ويطالب البنا بحل جميع الأحزاب المصرية لأنه لا يرى أي منطق يفرض على الشعب المصري هذه الشيع والطوائف التي تسمي نفسها الأحزاب السياسية. فقد فشلت

---

(٢٨) البنا، المصدر نفسه، ص ٢٤٣.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

محاولات المصلحين في الوصول إلى وحدة ولو مؤقتة لمواجهة ظروف مصر العصيبة. ويخلص في النهاية: «ولم يعد الأمر يحتمل أنصاف الحلول، ولا مناص بعد الآن من أن تحل هذه الأحزاب جميعاً، وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام، ثم ترسم الحوادث بعد ذلك للناس طرائق في التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام»[٣١].

يمكن أن تفسر وجهة النظر السابقة موقف الإسلامويين من التعددية الحزبية ونظام الحزب الواحد. فقد أيد بعض الحركات الإسلامية السياسية أنظمة الحزب الواحد التي تبنت في برامجها مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، مثل تجربة ضياء الحق في باكستان، وجعفر النميري في السودان (١٩٨٣ ـ ١٩٨٥)، وحكم الانقلاب الأخير في السودان منذ ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩. ولكن بعض الباحثين المتعاطفين مع الإخوان المسلمين يبررون رفض البنا التعددية الحزبية بسبب عدم حل مصر القضايا الجوهرية، مثل قضية النهضة أو الاستقلال أو الوحدة. ويرى غانم أن البنا لم يرفض مبدأ التعددية، ولكن يرفض واقع الممارسات الحزبية، ويشرح موقفه: «إن البنا كان يرى استحالة قيام نظام حكم ليبرالي سليم متعدد الأحزاب في ظل الاحتلال، وفي ظل حالة التأخر والانحطاط التي يعانيها المجتمع، وقد دفعه تصوره هذا ـ ومعه الحق ـ إلى مهاجمة الأحزاب والنظام الحزبي بصفة مستمرة، خاصة وأن فسادها لم يكن خافياً»[٣٢]. ويكرر كثير من الإخوان المسلمين الحاليين أن الوثائق المعتمدة للإخوان المسلمين، وبالذات تراث البنا، واضحة وصريحة في تأكيد أن الحياة النيابية هي الأقرب إلى قواعد النظام الإسلامي. ومن ناحية أخرى، يرى أحد القياديين أن الإخوان المسلمين قبلوا النظام النيابي عملياً وواقعياً. فقد ترشح البنا مرتين للبرلمان، انسحب في المرة الأولى، ولم يوفق في الثانية. كذلك شارك الإخوان المسلمون في انتخابات ١٩٧٧ و١٩٨٤ و١٩٨٧، بالإضافة إلى الانتخابات المحلية، على رغم ظروف حظر المشاركة. وهذا ـ في رأيهم ـ دليل على الرغبة الصادقة في العمل ضمن النظام النيابي، على رغم الاعتراض على بعض القوانين[٣٣]. لذلك يرى الإخوان المسلمون ضرورة التفريق بين مواقفهم ومواقف التيارات الإسلامية الأخرى الموجودة في الساحة، وعدم التعميم عند تحليل المواقف والأفكار الخاصة بالتيارات الإسلامية.

تعتبر قاعدة احترام إرادة الأمة العنصر الثالث في دعائم الحكم الصالح في النظام الإسلامي، أو حتى النظام النيابي. ويتمثل هذا الحق في مراقبة الحاكم وحق الأمة عليه أن يشاورها. ويربط البنا هذه القاعدة بنظام الانتخاب، ويشرح احترام رأي الأمة بأنه

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٣٢) غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٣٣) عصام العريان في مقابلة شخصية بدار الحكمة في القاهرة بتاريخ ٨ شباط/فبراير ١٩٩٣.

يعني وجوب تمثيلها واشتراكها في الحكم اشتراكاً صحيحاً. ويبدأ بتحديد الفرق الأساسي بين الإسلام ونظم الحكم الحديثة التي تلجأ إلى الشعب بطرق مختلفة للمشاركة في القرارات. يقول: «فإن الإسلام لم يشترط استبانةَ رأي أفرادها (أي الأمة) جميعاً في كل نازلة، وهو المعبر عنه في الاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام. ولكنه اكتفى في الأحوال العادية (بأهل الحل والعقد) ولم يعيّنهم بأسمائهم، ولا بأشخاصهم»[٣٤]. هناك خلط بين الحق في الفتوى أو الرأي الديني في القضايا المختلف حولها، وبين الحق في اختيار الحكام أو النواب الممثلين للشعب. فالنظام النيابي لا يعني استبانة الرأي في كل أمر أو في كل نازلة، وذلك لأن النواب مفوضون من قبل الشعب بعد فوزهم في الانتخابات، ولهم الحق في التعبير عما يرونه رأي الشعب.

يعتمد البنا على أقوال الفقهاء ووصفهم لأهل العقد والحل، والذي ينطبق على ثلاث فئات هم:

١ ـ الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام.

٢ ـ وأهل الخبرة في الشؤون العامة.

٣ ـ ومن لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس، كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات[٣٥].

يطرح هذا التصنيف تعقيدات وإشكاليات أكثر مما يحدد ويعين من هم الممثلون للشعب أو المشرعون أو القائمون بحل المنازعات؟ ولكن التصنيف يعكس أيضاً تداخل تطبيق الشريعة مع السياسات العامة للدولة، فهل الفئة المؤهلة لتفسير موجبات تنفيذ الحدود الشرعية مثلاً هي نفسها القادرة على مناقشة خطط التعليم أو التنمية الاقتصادية؟ أم يقصد البنا تكامل الفئات الثلاث؟ ولكن البنا يزيد الأمر التباساً حين يقول بأن أهل الحل والعقد يمكن اختيارهم بالانتخاب، فما الذي يضمن عدم اختيارهم من فئة واحدة طالما كان الانتخاب حراً. ولكنه أراد أن يوفق بين هذه الفكرة والنظام النيابي: «ولقد رتب النظام النيابي الحديث طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريون من نظم الانتخاب وطرائقه المختلفة. والإسلام لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد، وذلك ميسور إذا لوحظ في أي نظام من نظم تحديد الانتخاب صفات أهل الحل والعقد، وعدم السماح لغيرهم بالتقدم للنيابة عن الأمة»[٣٦]. هذا الفهم يعني انتخابات مشروطة أو ديمقراطية موجهة، فحق الترشيح والانتخاب مفتوح في الديمقراطية عدا شروط عامة مثل السن والأهلية العقلية والإقامة في الدائرة

---

(٣٤) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٢٤٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

الانتخابية أحياناً، ودفع تأمين مالي. ولكن تحديد صفات وشروط معينة، هو صيغة انتخابات الحزب الواحد، إذ يشترط أن يكون عضواً في الاتحاد الاشتراكي مثلاً ـ كما كان يحدث في بعض الأقطار ـ لكي يحق له التقدم إلى الانتخابات.

لا يمكن فهم آراء البنا والإخوان المسلمين السابقة إلا بمعرفة ماذا تريد السلطة السياسية أن تحقق؟ فلكل سلطة سياسية غاية تسعى إلى الوصول إليها، قد تكون الديمقراطية أو التنمية أو الاستقلال وتحرير الأرض... الخ. والسلطة السياسية الإسلامية لها هدف واحد هو تطبيق الشريعة الإسلامية، وترى في إنجاز ذلك تحقيقاً لكل الغايات الأخرى. لذلك ليس بالضرورة أن يأتي المشرعون والتنفيذيون في مثل هذه السلطة عن طريق الانتخاب أو الاختيار الحر. فقد تكون الحاجة أكثر إلى فقهاء ورجال دين، وليس إلى خبراء واختصاصيين وفنيين على الأقل في المراحل الأولى. وفي هذه الحالة، يعتمد على رجال الفئة الأولى من أهل الحل والعقد التي ذكرها البنا: «الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام». ويحاول بعض المفكرين توسيع مفهوم الشريعة وجعلها تعني النظام الاجتماعي في كليته، لذلك يرون ضرورة عدم الخلط ما بين الشريعة والفقه. فالإسلام ليس مجرد أحكام، فهو: «دين ومجتمع ومسجد ودولة، ودنيا وآخرة». ولكن حتى تطبيق الشريعة في مفهومها الشامل «لا يحل إشكالية السلطة واستبدادها، بل إنها تتيح للحاكم بعد الالتزام ولو الشكلي بالشريعة السلطة المطلقة للحكم طبقاً لإرادته. فالشريعة بحاجة إلى تطوير ضوابط للحكم افتقدتها على مر الأجيال والأيام»[٣٧].

ويظل السؤال المحوري الذي يواجه الإخوان المسلمين والحركات الإسلامية السياسية جميعها: هل يمكن تطبيق الشريعة من خلال نظام ديمقراطي أو في نظام ديمقراطي من دون التوغل في حقوق مدنية وانتهاك حريات شخصية؟ أو هل يسمح النظام الذي يطبق الشريعة الإسلامية بالتعددية السياسية والثقافية من دون أن يهدد ذلك وحدة الأمة الإسلامية وشريعتها؟

ثالثاً: الديمقراطية الداخلية أو طريقة التنظيم الحزبي

يعلل بعضهم فشل الديمقراطية أو قصورها في عدد من المجتمعات، وبالذات في العالم الثالث، بانعدام الديمقراطية داخل الأحزاب والتنظيمات نفسها التي تدعو إلى الديمقراطية. فالأحزاب والتنظيمات السياسية ناتج تطور اجتماعي ـ اقتصادي وثقافي، وهي تعكس مستويات هذا التطور، لذلك من الصعب أن ينتج واقع متخلف أحزاباً متقدمة في تكوينها وتنظيمها لأن أعضاءها سيأتون من هذا الواقع. لذلك نلاحظ أن

---

(٣٧) موصللي، **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي (نظريات المعرفة والدولة والمجتمع)**، ص ٩٨ و١٠٧.

حتى أكثر الأحزاب تقدمية في برامجها وخطابها السياسي، لا تنجو من الممارسات المتخلفة على مستوى التنظيم والعلاقات داخل الأحزاب، إذ تتأثر بعلاقات اجتماعية تقليدية، مثل العشائرية والقرابة والجهوية (الاقليمية). هذه سمات عامة سلبية دمغت الحياة الحزبية في مجملها، ولكن كانت أكثر بروزاً ووضوحاً في حركة الاخوان المسلمين بسبب الظروف الاستثنائية الموضوعية والذاتية التي ظهرت فيها الحركة. فقد آل الإخوان المسلمون على أنفسهم تقديم بديل حقيقي لكل ما هو موجود في الساحة السياسية. لذلك انتقدوا الأحزاب جميعها، بل طالبوا بحلها كما مر قبل قليل. وقد عرّف الاخوان المسلمون تنظيمهم بصورة تؤكد شموليته وعلوه وتفوقه على التنظيمات الأخرى بسبب ربانية الدعوة وعالميتها.

ويتكرر في تعريف الإخوان المسلمين تأكيد اجتماع الأفضل والأحسن فيهم، فكراً وتنظيماً. يقول البنا: «هل نحن طريقة صوفية، جمعية خيرية، مؤسسة اجتماعية، حزب سياسي؟ نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة، للذين يقولون إننا جماعة زاهدة نمتاز بالرهبنة والتبتل، نقول إن غيركم يقول عنا إننا نجمع بين الدين والسياسة، فلا رضي هذا الفريق عنا كرهبان وزهاد، ولا رضي عنا هذا الفريق كعاملين في ميدان الكفاح الوطني. ولكننا نحن نجمع بين كل خير في هذه الصور جميعاً، وفكرة الإخوان فكرة جامعة لأنها تُستمد من الإسلام الحنيف، نستغني بها عن غيرها، أخذت من كل شيء أحسنه وابتعدت عن مزالقه وأخطائه. أخذت من فكرة الأحزاب السياسية الغيرة الوطنية والحماسة الإصلاحية وطرحت تنابذها وأحقادها. وأخذت من الصوفية روحانيتها وإخاءها وتركت فرديتها واعتزالها. وأخذت من فكرة الجماعات والأندية بأنواعها دقة نظامها ونشاطها وطرحت غفلتها ولهوها»[٣٨].

من الواضح أن الأخوان المسلمين حاولوا تجاوز الواقع، وبالتالي استوجب ذلك وسائل وأدوات تنظيمية متميزة وفعالة. وأعطى الإخوان المسلمون أنفسهم الحق في تطوير الوسائل بحسب مقتضيات الواقع والظروف، وقالوا بأن الدعوة الإسلامية خالدة في أصولها لا تتغير مع تطور وتغير وسائلها[٣٩]. لذلك نجد أن الإخوان المسلمين، مثل كل تنظيم حديث، وضعوا القانون الأساسي واللائحة الداخلية. وعرّفت الجماعة، كذلك عرّفت المادة ٤ من القانون الأساسي عضو هيئة الإخوان المسلمين بأنه: «كل مسلم عرف مقاصد الدعوة ووسائلها وتعهد بأن يناصرها ويحترم نظامها وينهض بواجبات عضويتها ويعمل على تحقيق أغراضها، ثم وافقت إدارة الشعبة التي ينتمي إليها على قبوله وبايع على

---

(٣٨) أورد النص: زهمول، **الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية**، ص ١٦٢، نقلاً عن: أنور الجندي، **الإخوان المسلمون في ميزان الحق** ([د.م.: د.ن.]، ١٩٤٦)، ص ١١ ـ ١٢، من مقال لحسن البنا بعنوان: «تعريف».

(٣٩) **الاخوان المسلمون** (٢٨ آذار/مارس ١٩٣٥)، ص ١٣، نقلاً عن: زهمول، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

ذلك وأقسم عليه». وللبيعة أهمية قصوى في ربط الأعضاء بالجماعة وبمرشدها، وهذه أولى سلبيات التنظيم ولاديمقراطيته، لأن البيعة تفويض وتنازل وخضوع، وهذا ما يسعى إليه تنظيم الإخوان لضمان ولاء الأعضاء، وبالتالي وحدة التنظيم والعمل. ولم يتهاون التنظيم مع المعارضين أو المخالفين أو المنشقين، وذلك باعتبار خروجهم عن البيعة. ونص البيعة حرفياً هو: «أعاهد الله العلي العظيم على التمسك بدعوة الإخوان المسلمين والجهاد في سبيلها والقيام بشرائط عضويتها، والثقة التامة بقيادتها والسمع والطاعة في المنشط والمكره، وأقسم بالله العظيم على ذلك وأبايع عليه، والله على ما أقول وكيل». ويتنازل العضو عن إرادته بموجب هذا العهد، ولذلك ليس غريباً أن يقول المرشد عمر التلمساني عن علاقته بحسن البنا: «كنت معه كالميت بين يدي مُغسِّله»[٤٠].

اهتم البنا وتنظيم الإخوان المسلمين بمبدأ البيعة في تشكيل علاقات التنظيم الداخلية باعتبارها ضماناً لاستمرار الجماعة متماسكة وإبعادها عن أية انشقاقات أو خلافات. لذلك لم يكن لمفاهيم مثل الديمقراطية الداخلية أو النقد والنقد الذاتي، أي مكان في ممارسات التنظيم أو لوائحه. من جانب آخر، عمل البنا على تعميق علاقة البيعة وتوضيح شروطها بقصد تقوية أثرها في استمرار الجماعة. لذلك أصدر البنا ما عرف باسم «رسالة التعاليم»، وهي في الواقع اللائحة الداخلية والقانون الأساسي التي يجب على الأخ المسلم الاسترشاد بها؛ يخاطب الأعضاء بقوله: «فهذه رسالتي إلى الإخوان المجاهدين من الإخوان المسلمين، الذين آمنوا بسمو دعوتهم وقدسية فكرتهم، وعزموا صادقين على أن يعيشوا بها أو يموتوا في سبيلها، إلى هؤلاء الإخوان فقط أوجه هذه الكلمات الموجزة، وهي ليست دروساً تحفظ لكنها تعليمات تنفذ، فإلى العمل أيها الأخوة الصادقون»[٤١]، ويواصل تعاليمه: «أركان بيعتنا عشرة، فاحفظوها: الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرد، والأخوة، والثقة». والمتأمل لشروط البيعة أو أركانها يلاحظ أنها تحاول تربية العضو أو إعادة تربيته على أسس جديدة تماماً، وتهدف إلى غرس إيمان مطلق بالدعوة، وتبعد العضو عن أي شك أو تساؤل وتعطيه حقائق نهائية. فعلى سبيل المثال، قد يعني الفهم محاولة البحث والدراسة والنقاش بقصد الوصول إلى معلومات أو حقائق جديدة، أو توضيح وإجلاء غموض حقائق قديمة. ولكن البنا يقول: «إنما أريد بالفهم: أن توقن بأن فكرتنا إسلامية صميمة، وأن تفهم الإسلام كما نفهمه، في حدود هذه الأصول العشرين الموجزة كل الإيجاز». ثم يعطي روشتة فكرية «تحصن الأخ المسلم ضد أي أفكار أو اجتهادات جديدة». أما الركن الذي حاز الاهتمام، وكتب فيه البنا تسع صفحات مقابل ست صفحات لبقية الأركان، أعني ركن الطاعة، فيكتب فيه عن المقصود بالطاعة: «امتثال الأمر وإنفاذه تواً في العسر واليسر

---

(٤٠) عبد الله فهد النفيسي، محرر، **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ٢٣٦.

(٤١) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٣٨٩.

والمنشط والمكره»، وذلك لأن مراحل الدعوة ثلاث، هي: **أولاً**، التعريف، أي نشر الفكرة العامة بين الناس، وليست الطاعة التامة لازمة في هذه المرحلة بقدر ما يلزم فيها احترام النظم والمبادئ العامة للجماعة. **ثانياً**، التكوين، حيث تُختار العناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد، وشعار هذه المرحلة «أمر وطاعة من غير تردد ولا مراجعة ولا شك ولا حرج، وتمثل الكتائب الإخوانية هذه المرحلة من حياة الدعوة». **ثالثاً**، التنفيذ، «والدعوة في هذه المرحلة جهاد لا هوادة معه، وعمل متواصل في سبيل الوصول إلى الغاية، وامتحان وابتلاء لا يصبر عليهما إلا الصادقون، ولا يكفل النجاح في هذه المرحلة إلا كمال الطاعة كذلك، وعلى هذا بايع الصف الأول من الإخوان المسلمين في يوم ٥ ربيع الأول سنة ١٣٥٩هـ»[٤٢].

من الصعب اعتبار علاقة القيادة والقاعدة داخل تنظيم الإخوان المسلمين بأنها شكل للعلاقات الحزبية المتعارف عليها في الأحزاب الحديثة. فنحن أمام علاقة أبوية من ناحية، وعلاقة تسلطية قهرية من ناحية أخرى تقرّب التنظيم من التكوينات الفاشية. فإلى جانب الطاعة، يطلب من العضو التضحية والثبات والتجرد والأخوة والثقة، والأخيرة تعني في تعاليم البنا: «اطمئنان الجندي إلى القائد في كفاءته وإخلاصه اطمئناناً عميقاً ينتج الحب والتقدير والاحترام والطاعة: ﴿**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حَرَجاً مما قضيتَ ويسلِّموا تسليماً**﴾[٤٣]. والقائد جزء من الدعوة، ولا دعوة بغير قيادة، وعلى قدر الثقة المتبادلة بين القائد والجنود تكون قوة نظام الجماعة، وإحكام خططها ونجاحها في الوصول إلى غايتها وتغلبها على ما يعترضها من عقبات وصعاب ﴿**فأولى لهم طاعة. وقول معروف**﴾[٤٤]. وللقيادة في دعوة الإخوان حق الوالد بالرابطة القلبية، والأستاذ بالإفادة العلمية، والشيخ بالتربية الروحية، والقائد بحكم السياسة العامة للدعوة، ودعوتنا تجمع هذه المعاني جميعاً، والثقة بالقيادة هي كل شيء في نجاح الدعوات». وهنا يطلب من «الأخ الصادق»، أي العضو أن يسأل نفسه بعض الأسئلة للتأكد من مدى ثقته بقيادته، منها:

- هل هو مستعد لاعتبار الأوامر التي تصدر إليه من القيادة، من غير معصية طبعاً، قاطعة لا مجال فيها للجدل ولا للتردد ولا للانتقاص ولا للتحوير؟ مع إبداء النصيحة والتنبه للصواب؟

- هل هو مستعد لوضع ظروفه الحيوية تحت تصرف الدعوة؟ وهل تملك القيادة في نظره حق الترجيح بين مصلحته الخاصة ومصلحة الدعوة العامة؟

- هل هو مستعد لأن يفترض في نفسه الخطأ، وفي القيادة الصواب، إذا ما

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٦٥.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآيتان ٢٠ ـ ٢١.

تعارض ما أمر به مع ما تعلم في المسائل الاجتهادية التي لم يرد فيها نص شرعي؟[٤٥].

يحاول التنظيم أن يتدخل في كل صغيرة وكبيرة في حياة العضو، وكأنه يريد صهر الأعضاء في قالب نمطي واحد ولا يسمح لهم بأي قدر من الاختلاف والتنوع. ومن يتابع «رسالة التعاليم» يجد عدداً كبيراً من النصائح والأوامر والنواهي التي وضعت بطريقة واعية لتخدم أهداف التنظيم، وسميت بالواجبات. وعلى سبيل المثال فقط، يطلب من العضو، من ضمن واجبات عديدة تقارب الأربعين موجّهة إليه:

ـ أن تعمل ما استطعت على إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات الأعجمية في كل مظاهر الحياة، ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزي والأثاث، ومواعيد العمل والراحة، والطعام والشراب، والقدوم والانصراف، والحزن والسرور... الخ.، وأن تتحرى السنة المطهرة في كل ذلك.

ـ أن تقاطع المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامي، والأندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الإسلامية مقاطعة تامة.

ـ أن تتخلى عن صلتك بأية هيئة أو جماعة لا يكون الاتصال بها في مصلحة فكرتك، وبخاصة إذا أمرت بذلك[٤٦].

نتفق مع النفيسي في أن تنظيم الإخوان يركز على الواجبات أكثر من حقوق العضوية، كذلك على العقوبات والإجراءات الجزائية التي تتخذ ضد العضو إذا قصر في الأداء. فلم يكن العضو يطالب بحقوق إزاء قيادته، وفقدت القواعد الإخوانية الإحساس بحقوقها. وكانت النتيجة: «... ونظراً لهذا التدني في الوعي الحقوقي داخل الجماعة انفرزت أجواء ومناخات وعلاقات غير سليمة في الهيئات القيادية ذلك أنها أدركت حصانتها من المساءلة والمراقبة. من جهة ثانية صارت عملية فصل العناصر المتبرمة، أو تجميد عضويتها أو عزلها عزلاً تدريجياً، شيئاً عادياً ويومياً تمليه مزاجية فلان أو علان في الهيئة القيادية»[٤٧]. وقد فصل وأبعد المئات من التنظيم، ولكن طريقة تربية الأعضاء لا تسمح لهم بالابتعاد تماماً عن الجماعة، إذ بقي الكثيرون متعاطفين، على رغم عدم نشاطهم الحزبي الحركي.

اهتمت جماعة الإخوان المسلمين بالزي الموحد وما يحمل ذلك من رمزية في الانتماء والوحدة وسهولة التعارف وإمكانية التقارب، كذلك إظهار الاختلاف والتمايز عن الآخرين، كجانب آخر للرمز. يقول أحد الباحثين عن هذه الظاهرة التي شهدتها القاهرة في الثلاثينيات وما بعدها: «وبدأت القاهرة ومدن القطر المختلفة تشهد رجالاً يرتدون زياً

(٤٥) البنا، المصدر نفسه، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(٤٧) النفيسي، محرر، **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي**، ص ٢٦٠.

جديداً عبارة عن شال يضعونه فوق الكتفين وعليه شارة الجماعة، وفي البداية كان لون الشارة أخضر، ثم ما لبث أن أصبح أبيض. وكثيراً ما كان الدعاة من أعضاء الإخوان المسلمين يزودون هذا الشال بجيب كبير يتدلى على الصدر يوضع فيه مصحف ظاهر»[٤٨]. واعتبر الباحثون أن هذا الزي كان أول استخدام مصري لفكرة الزي الحزبي الموحد التي انتشرت في مصر كتقليد أو امتداد لزي التنظيمات الفاشية والنازية التي اجتاحت أوروبا في منتصف الثلاثينيات[٤٩]. ومن المعروف أن التعاطف مع النازية كان واضحاً في الأوساط العربية، ولم يخفِ الكثيرون من العرب والمسلمين إعجابهم بالنازية.

كانت طريقة تنظيم الإخوان المسلمين وتربيتهم داخل الجماعة توصي بإمكانية غلبة جانب العنف والسرية على حركتهم. وبالفعل كانت النتيجة ظهور ما عرف باسم الجهاز الخاص، أو الجهاز السري، الذي نسبت إليه عمليات الاغتيالات والتفجيرات، وبالذات في الأربعينيات، وقد اختلف الباحثون والمهتمون في تحديد تاريخ نشأة هذا الجهاز أو تكوينه. ولكننا نميل إلى التاريخ الذي ذكره بعض الإخوان أنفسهم ـ أعني صلاح شادي ومحمود عبد الحليم ـ وهو عام ١٩٤٠. ففي ذلك العام، عرض الشيخ حسن البنا فكرة إنشاء النظام الخاص على خمسة أشخاص من الإخوان، هم: صالح عشماوي وكمال الدين حسين وحامد شريت وعبد العزيز أحمد ومحمود عبد الحليم. وكان عشماوي قد اختير لقيادة التنظيم، وبعد فترة ضُم عبد الرحمن السندي. وقد اتسم الجهاز بقدر كبير من السرية والكتمان، لذلك اختلف الكتّاب والمؤرخون حول نشأة الجهاز[٥٠]. واختلف الباحثون أيضاً حول أهداف التنظيم الخاص، فالمتعاطفون مع الإخوان المسلمين يركزون على الأهداف الخارجية، أي توجيه نشاط النظام ضد البريطانيين واليهود، وليس ضد القوى السياسية الأخرى داخل مصر. يكتب باحث في تاريخ الإخوان المسلمين: «طرح حسن البنا فكرة إقامته بعد اتضاح التواطؤ الاستعماري مع الصهيونيين على تسليمهم فلسطين. وأيقن المرشد أن الانجليز يسلحون عصابات اليهود وأدرك أيضاً أن الحكومات العربية بما فيها الحكومات المصرية المتعاقبة على كرسي الحكم متخاذلة، إن لم يكن بعضها متواطئاً مع الانجليز. فكان طبيعياً والإخوان المسلمون ينادون بتحرير وطنهم والوطن الإسلامي جميعه التفكير في الاستعداد للقوة ورد العدوان بالنار»[٥١]. من ناحية أخرى،

---

(٤٨) رفعت السعيد، **حسن البنا.. متى؟ وكيف؟ ولماذا؟**، كتاب الأهالي، ط ٩ (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٩٠)، ص ٩٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢ وما بعدها؛ السيد يوسف، **الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟**، كتاب المحروسة (القاهرة: دار المحروسة، ١٩٩٤)، ج ٣: **الجماعة والعنف**، ص ٣٥؛ محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل** (الاسكندرية: دار الدعوة، [١٩٧٩])، ج ١: **١٩٢٨ ـ ١٩٤٨**، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩، وعبد العظيم رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم السري**، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٤٢.

(٥١) زهمول، **الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية**، ص ١٩٥.

يرى رفعت السعيد في الجوالة التي كانت نواة الجهاز الخاص، ثم أداته في التنفيذ، وجهاً آخر: «وقد استخدم البنا جوالته كما رأينا في مظاهرات صاخبة كثيراً ما هتفت بحياة الملك، واستخدمها أيضاً في حراسة تجولاته ومؤتمراته واجتماعاته، واستخدمها لإرهاب الخصوم السياسيين بالقوة البدنية في أول الأمر، ثم بالرصاص والقنابل بعد ذلك، الأمر الذي دفع حزب الوفد إلى توجيه إنذار إلى حكومة صدقي في عام ١٩٤٦ بأنها ما لم تحل هذه التنظيمات شبه العسكرية، فإنه سوف يأخذ القضية بين يديه ويعرف كيف يسكت دعاة العنف والشغب»[٥٢].

يساعد تطور تنظيم الإخوان المسلمين نحو العنف والقوة في فهم موقف الجماعة من الديمقراطية، وذلك من خلال تحديد وسيلة التغيير وطريقة التعامل مع الآخرين المخالفين في الرأي. ويبدو أن الإخوان المسلمين يركنون مرحلياً إلى العمل السياسي، ولكن يبقى مبدأ الجهاد أو استعمال القوة مركزياً في نشاطهم بحكم تكوينهم الفكري والتنظيمي. يقول عبد العظيم رمضان عن هذا التطور: «ومن الثابت من الأدلة لدينا أن الشيخ حسن البنا عندما بدأ في تكوين جماعته، لم تكن فكرة العنف واردة في ذهنه أصلاً، وإنما كانت الفكرة هي نشر الدعوة بوسيلة (الحب والإخاء والتعارف)، كما كتبت جريدة الإخوان المسلمين في ٥ شعبان ١٣٥٢هـ. ولكن مع نجاح الحركة وانتشارها أخذ البنا يعمل على تحويل جماعته من جماعة مدنية إلى جماعة شبه عسكرية، وينتقل من وسيلة: الحب والإخاء والتعارف، إلى مرحلة الاستعداد لتنفيذ الأهداف بالقوة، فأخذ في بناء جيش كبير تحت اسم بريء هو: فرق الرحلات»[٥٣]. ولهذا التحول أسبابه الفكرية والسياسية، منها: تركيز البنا على فكرة الجهاد الإسلامي ـ كما ذكرنا ـ ولقد أفرد رسالة للجهاد مؤكداً على أن الجهاد فريضة على كل مسلم لا مناص منها ولا مفر. يقول: «ولست تجد نظاماً قديماً أو حديثاً دينياً أو مدنياً، عني بشأن الجهاد والجندية واستنفار الأمة وحشدها كلها صفاً واحداً للدفاع بكل قواها عن الحق، كما تجد ذلك في دين الإسلام وتعاليمه، وآيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول العظيم ﷺ فياضة بكل هذه المعاني السامية، داعية بأفصح عبارة وأوضح أسلوب إلى الجهاد والقتال والجندية وتقوية وسائل الدفاع والكفاح بكل أنواعها من برية وبحرية وغيرها على كل الأحوال والملابسات»[٥٤]. أما السبب السياسي، فيرجع إلى ما اصطلح على تسميته «المحنة الأولى»، أي أول صدام بين السلطة والإخوان المسلمين: «ففي عهد حسين سري باشا، وبطلب من السلطات البريطانية، تمت مصادرة مجلتي **التعارف والشعاع** الاسبوعيتين، وألغي ترخيص مجلة **المنار** الشهرية التي أعاد الإخوان المسلمون إصدارها بالتعاون مع ورثة الشيخ رشيد رضا. ومنع طبع أي رسالة من رسائلهم أو إعادة طبعها، وأغلقت

(٥٢) السعيد، المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٥٣) رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم السري**، ص ٢٥.

(٥٤) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٢٧٣.

مطبعتهم، ومنعت اجتماعاتهم، وحظر على الصحف نشر أخبارهم»(٥٥). ثم اعتقلت الحكومة في ١٩ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٤١ كل من: حسن البنا وأحمد السكري وعبد الحكيم عابدين، ولكن أطلق سراحهم قبل مضي شهر بتدخل مباشر من القصر. وانتهت المحنة الأولى سريعاً، ولكن ــ كما يقول رمضان ــ بعد أن خلقت أثرين في خطة البنا:

١ ـ تحاشي الاصطدام مع البريطانيين بأي ثمن، تفادياً لإجهاض دعوته.

٢ ـ بناء التنظيم السري(٥٦).

يمكن القول إن تعاظم وجود النظام الخاص أو السري حرم حركة الإخوان المسلمين من فرصة التدريب على ممارسة الديمقراطية، فقد حاولت الحركة اختصار الطريق للوصول إلى السلطة. وابتعدت نتيجة ذلك عن المعارك البرلمانية وتطوير الصحافة الحزبية وتدريب الكوادر على العمل السياسي العلني، وإنشاء تحالفات مبدئية صحيحة مع القوى والأحزاب السياسية النشطة آنذاك. كذلك ركزت الحركة على تنمية القدرة العضلية والحركية والتنظيمية على حساب النشاط الفكري والنظري، وحتى الأخلاقي في معناه الشامل. فقد وجهت الحركة طاقات شبابية هائلة ومفيدة نحو تكوين فرق الجوالة والرحالة والكشافة والكتائب والأسر. وفي النهاية تحول النظام الخاص إلى قوة مدمرة يصعب السيطرة عليها والتحكم في أفعالها، تذكرنا بقصة بيغماليون (Pygmalion) الذي عشق تمثاله المصنوع بيده وتمرد عليه حين بثت فيه الحياة. وقد أدى ضعف الثقافة السياسية لدى الإخوان المسلمين مع الموقف الغامض تجاه الديمقراطية، وبالذات في الممارسة الفعلية، إلى أخطاء جسيمة في التعامل مع السلطة والأحزاب الأخرى، وبالذات في فترة ما قبل حركة الجيش في تموز/يوليو ١٩٥٢. وعلى رغم أن هذه الفترة كانت من أخصب حقب التاريخ الوطني المصري إلا أن حركة الإخوان المسلمين لم تساهم فيها بحسب المتوقع من حركة تتمتع بنفوذها وشعبيتها وشعاراتها. فمن الملاحظ أن الإخوان المسلمين امتنعوا حقيقة عن القيام بأي نشاط ضد البريطانيين بعد المحنة الأولى، وبالذات خلال الحرب. كما أن فرق الجوالة حشدت لتأييد القصر وخدمته في أول استعراض للقوة حين قدم الملك فاروق إلى القاهرة في تموز/يوليو ١٩٣٧. وقد وصفت مجلة الإخوان المسلمين اشتراك الإخوان بأنه «حشد لم يسبق له نظير في تاريخ مصر الحديثة»، ثم تضيف: «. . . وفي ساحة عابدين، انتظم الإخوان على باب القصر رافعين أعلامهم يهتفون: (الله أكبر ولله الحمد، الإخوان المسلمون يبايعون الملك المعظم. نبايعك على كتاب الله وسنة رسوله)»(٥٧).

---

(٥٥) رمضان، المصدر نفسه، ص ٤٢، نقلاً عن: محمد شوقي زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٤)، ص ٢٠.

(٥٦) رمضان، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٨. ويلاحظ رمضان أن هذا الوصف قد حذف حين أعيد طبع **مذكرات الدعوة والداعية** عن دار الشهاب عام ١٩٧٧، مما يحمل في ذاته إدانة دامغة للواقعة.

حفل سجل الإخوان المسلمين بكثير من أحداث استخدام العنف، وأصبح الإخوان المسلمون عرضة لتهم الاغتيالات والتفجيرات بسبب السمعة السيئة التي اكتسبها النظام الخاص أو السري. ويعتبر الإخوان مسؤولين عن اغتيال أحمد ماهر والمستشار أحمد الخازندار والنقراشي باشا. كذلك اتهم الإخوان بالانفجارات التي استهدفت ممتلكات اليهود في عام ١٩٤٨، أي بعد قرار التقسيم، فقد وضعت متفجرات في المحلات الكبرى والسينمات والشركات والمباني المملوكة لليهود أو الانكليز. ولكن تضرر المصريون أكثر من غيرهم من عمليات العنف، نظراً إلى وجودهم الكثيف في هذه الأماكن. كل هذا العنف لم يقد الإخوان المسلمين إلى اتخاذ مواقف وطنية خلال تلك الفترة من تاريخ مصر. فاستمر الإخوان في التحالفات الخاطئة والانتهازية أحياناً، وحاول البنا أن يناور بمهارة ليضمن شرعية الاعتراف بجماعته، لذلك تقلب كثيراً: «لقد استفاد كغيره من خصوم الوفد من حادث ٤ فبراير، ثم استفاد من الجناح اليميني في الوفد ثم عاود تحالفه مع حكومات الأقلية»[٥٨]. وخلال صعود الحركة الوطنية المصرية عام ١٩٤٦، وقيام اللجنة الوطنية للطلاب والعمال، وقف الإخوان المسلمون مع إسماعيل صدقي الذي وصفته الجماهير بأنه جلاد الشعب. وقد شاع تعليق مرشد الإخوان المسلمين حين وعد بخدمة البلاد، مستشهداً بآية من القرآن: **﴿واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً﴾**[٥٩]. وشهد عام ١٩٤٦ أعنف الاشتباكات بين الإخوان والوفديين، ولجأ الإخوان إلى استعمال كل الوسائل العدوانية والإرهابية ضد خصومهم.

ارتد سلاح العنف إلى الإخوان المسلمين، وانتهى بحل الجماعة واغتيال المرشد حسن البنا. وفي وقت قياسي تم حل التنظيم بقرار في ٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ وأطلقت النار على البنا في ١٢ شباط/فبراير ١٩٤٩. وكانت النتيجة ـ ما أسماه رمضان ـ الحصاد المر للعنف، فهو يقول عن العمليات بأنها لو تمت «ضمن عملية كبرى للاستيلاء على السلطة وإقامة الحكومة الإسلامية، لكان لها ما يبررها، ولكانت ثمناً بخساً لهدف أسمى، ولكنها قامت لغير غرض ثوري حقيقي، ففقدت قيمتها النضالية، واتسمت بالطيش والاستخفاف بأرواح الناس وعدم المسؤولية. وكان من حسن حظ مصر أنها لم تحكم بهذه العقلية التخريبية». ويضيف: «وكما أن العنف الذي استخدمه الإخوان أصاب الجماهير المصرية، فإن العنف الذي استخدمته حكومة القصر أصاب الجماهير المصرية أيضاً. فقد لجأت حكومة ابراهيم عبد الهادي إلى استعمال أشد أساليب الضغط على الحريات، وفتحت المعتقلات، ومارست أبشع أنواع التعذيب والإرهاب والتخويف»[٦٠].

---

(٥٨) السعيد، **حسن البنا.. متى؟ وكيف؟ ولماذا؟**، ص ١٦١.

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة مريم،» الآية ٥٤. انظر أيضاً: رمضان، المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧، وطارق البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٠٧.

(٦٠) رمضان، المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

ويفرق رمضان بين العنف الثوري والعنف غير الثوري، ولكن يبدو أن النظام الخاص خلق عنفاً لا يمكن السيطرة عليه. فحين حاول المرشد الجديد حسن الهضيبي التخلي عن العنف وإبعاد التنظيم العام عن الممارسات السابقة التي جرّت على الحركة النكبات والمحن ـ كما يقولون ـ وجد صعوبة أو استحالة في ذلك. واستمرت حركة الإخوان المسلمين خاضعة لثنائية أو ازدواجية في القيادة، على رغم أن المرشد الجديد حسن الهضيبي حاول بجدية وحماس أن يجنب التنظيم ما جلبه النظام الخاص على الإخوان المسلمين. ويبدو أن الإخوان المسلمين أدركوا ضرورة تقليص نشاط النظام الخاص أو إيقافه، ولكنه تجاوز في قوته ونفوذه أية محاولة للتدجين والاستيعاب. فقد واجه المرشد حسن الهضيبي مقاومة قوية من كتلة النظام الخاص التي كان على رأسها عبد الرحمن السندي ويشاركه أحمد حسين ومحمود الصباغ ومصطفى مشهور وأحمد زكي حسن. ورفضت هذه المجموعة الخضوع للسلطة التنظيمية الممثلة في الهضيبي، ومع ذلك استمرت من دون أن تنقسم، فقد كانت تعتبر نفسها شرعية وتشكك في اختيار الهضيبي نفسه. وتفاقم العداء بين الهضيبي والسندي بسبب الاختلاف التام حول الموقف من بقاء النظام الخاص، فالهضيبي يريد إلغاء النظام الخاص، بينما السندي يرى أن الجهاز هو خلاصة جماعة الإخوان المسلمين التي ستفقد قيمتها من دونه[٦١]. وعلى رغم كل الجهود، عجز الهضيبي عن حل التنظيم السري. وقد توصل الإخوان المسلمون إلى حل وسط، ولكنه أيضاً لم يمكنها من السيطرة على الجهاز. فقد قررت اللجنة التي شكلت من محمد خميس حميدة وعبد العزيز كامل وكمال الدين حسين، أن تنهي الثنائية بإدماج الأسر التي تنتمي إلى التنظيم العام والتنظيم الخاص في قسم واحد باسم: «قسم الأسر» ويخضع لتوجيه واحد يصدر من مكتب الإرشاد. كذلك رأت اللجنة ضرورة العمل على إزالة السرية تدريجياً عن النظام الخاص بإدخال أكبر عدد ممكن من الأعضاء فيه. ولم تتمكن اللجنة من إقصاء السندي، فعينت حلمي عبد المجيد رئيساً للجهاز. من ناحية أخرى، استمر الجهاز السري في البوليس، وعلى رأسه صلاح شادي. وترأس أبو المكارم عبد الحي الجهاز الخاص بالجيش، وبقيت الأسلحة في حوزة الجهاز الخاص[٦٢]. إن استمرارية هذه الوضعية داخل حركة الإخوان المسلمين، كانت السبب في الصدام الدموي مع عبد الناصر ونظام يوليو، ثم خلقت أرضية ظهور التنظيمات المتطرفة والإرهابية في السنوات الأخيرة.

رابعاً: الإخوان المسلمون والواقع السياسي المعاصر

كان لطبيعة تنظيم الإخوان المسلمين الذي يتراوح بين الجمعية الخيرية والطريقة الصوفية إلى الحزب السياسي الشديد الانضباط، ولعدم وجود برنامج سياسي مفصل ومحدد، أثره في المواقف المتذبذبة في علاقة الإخوان المسلمين مع السلطة ومع الأحزاب

---

(٦١) شهادة محمد فرغلي، **محكمة الشعب**، ج ٥، ص ١١٢٢.

(٦٢) يوسف، **الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟**، ج ٣: **الجماعة والعنف**، ص ١٤١.

الأخرى خلال التاريخ المصري السياسي المعاصر. كذلك شخصنة التنظيم، أي غياب المؤسسة، جعلت موقف المرشد هو موقف التنظيم، وإن كان هذا الوضع قد قاد إلى انشقاقات وانقسامات مستمرة. فقد رتب الإخوان المسلمون علاقاتهم مع الآخرين بحسب قربهم من فكرة الإسلام العامة أو بعدهم عنها، وكأن الإسلام يخلو من المذاهب والنحل والاجتهادات. فهم لم يحددوا أهداف معينة كالديمقراطية أو التنمية أو التحرير أو عدم الانحياز مثلاً، ثم أخذوا يبحثون مع الأحزاب أو الحكومات عن الجوانب المشتركة أو عن حد أدنى للاتفاق أو التقارب. فمن البداية، كتب البنا في العدد الأول من مجلة الجماعة **النذير**، يقول: «إن الله لَيَزَع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، ثم يضيف بأنه سوف يوجه دعوته إلى كل المسؤولين فإن أجابوا آزرهم، وإن لجأوا إلى المواربة والمراوغات «فنحن حرب على كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تقوم على نصرة الإسلام، ولا تسير في الطريق إلى استعادة حكم الإسلام ومجد الإسلام»(٦٣). ومن ناحية أخرى، كان من تكتيك الإخوان اختراق الأحزاب المختلفة، ويظهر غموض فكرة الإخوان أو على الأقل عمومية أفكارهم من خلال ما لاحظه بعض السياسيين في الأربعينيات: «إن الكثيرين من المصريين كانوا يجمعون في ذلك الحين بين انتماءين: الانتماء لحزب والانتماء للإخوان المسلمين. بل يذكر أحمد حسين أن رؤساء الأحزاب وأقطاب السياسة والحكومة أقبلوا على تأييد الجماعة والتشرف بالانتساب إليها. فمرة حامد جودة، ومرة المرحوم صبري باشا وفؤاد سراج الدين، وثالثة صدقي»(٦٤).

كان من الطبيعي بسبب غياب رؤية سياسية واضحة أن يقع الإخوان المسلمون في أخطاء جوهرية خلال تاريخهم السياسي. فقد عرف عن الإخوان تحالفهم مع القصر وحذرهم من حزب وطني مثل الوفد. يورد أحد الباحثين دوافع تحالفهم مع القصر، كما يلي:

ـ كان القصر والإخوان يجمعهما العداء الشديد للشيوعية والديمقراطية والليبرالية.

ـ كان حكم القصر طويلاً بينما حكم الوفد قصيراً، ففي خلال الفترة من نشأة الإخوان عام ١٩٢٨ حتى عام ١٩٥٠ حكم الوفد خمس سنوات فقط، وحكم القصر بانقلابات دستورية في هذه الفترة سبعة عشر عاماً، وعلى ذلك فالتحالف مع الوفد يكون ضرره أكثر من نفعه بالنسبة إلى الاخوان.

ـ التحالف مع الوفد يتطلب من الإخوان المسلمين الاعتراف باستمرار القيادة له واستخدام الأساليب الليبرالية في العمل السياسي واحترام الدستور، بينما تحالفهم مع القصر يتيح لهم الأساليب الفاشية ويتيح لهم الفرصة للانقضاض على الحكم(٦٥).

(٦٣) **النذير** (٣٠ ربيع الأول ١٣٥٧)، نقلاً عن: السعيد، **حسن البنا.. متى؟ وكيف؟ ولماذا؟**، ص ١٨١.

(٦٤) رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم السري**، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٦٥) يوسف، **الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟**، ص ١٣٢.

شهدت الفترة التي تلت حرب فلسطين عام ١٩٤٨ تطورات دولية وإقليمية ومحلية مهمة، كان لها أثر مباشر في التحولات السياسية الداخلية. ففي الفترة السابقة لثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ كانت الظروف مهيأة لتغييرات جذرية أكثر من أي وقت مضى، أو كما يصف أحد المؤرخين: «مع اقتراب يوم ٢٣ يوليو كانت القاهرة ومصر تحترق، ليس فقط بالمعنى المتعارف عليه في يناير ١٩٥٢، ولكن، من حيث تردي الوضع السياسي والاجتماعي، فلقد أوصل الملك والمؤسسات السياسية المساندة له، بالإضافة إلى الانجليز، مصر إلى حالة من التردي شديدة القسوة»[٦٦]. ومن ناحية أخرى، يرى الإخوان المسلمون أن البديل الشعبي الوحيد المنافس لهم، وهو حزب الوفد، قد فقد قدرته على المبادرة. ويقول مورو: «وهكذا فلم يعد في مقدور النظام استعمال العصا الغليظة عبر أحزاب الأقلية من سجن واعتقال وتشرد، أو استعمال المخدر المستمر في تسريب حركة الجماهير عبر مسارات جانبية على طريقة الوفد». ويضيف: «وهكذا باتت الجماهير تدرك أن الوفد خدعها طويلاً، وهو في النهاية ينحاز للملك والانجليز ضدها»[٦٧].

فمن الواضح أن الأوضاع تتأزم والجميع في انتظار خلاص متوقع في أية لحظة؛ وضمن هذه الظروف اتجه بعض عناصر الإخوان المسلمين نحو العمل وسط الجيش. وقد جرى تعاون بين مجموعة شابة من الإخوان ضمت: صالح أبو رقيق وحسن العشماوي، في عمليات قليلة في القنال وأثناء حريق يوم ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٩٥٢. ومن خلال هذه العلاقة، قبل الإخوان مساندة حركة الضباط الأحرار، وكان صالح أبو رقيق أول من علم بميعاد الثورة قبل وقوعها[٦٨]. ويرى بعض مؤرخي هذه الفترة، أن جماعة الإخوان المسلمين تمكنت من اجتذاب بعض ضباط الجيش الشبان إلى الاهتمام بالقضايا العامة، وبالذات أثناء الحرب العالمية الثانية. ويعتقد أحد الضباط أن سبب ميل بعض الضباط إلى جماعة الإخوان يرجع إلى معاداة هذه الجماعة الحزبية على اختلاف تياراتها وأفكارها، إلى جانب ما اتسم به تنظيمها من دقة وانضباط يفوق ما كان في الأحزاب السياسية، وعلى رأسها الوفد[٦٩]. وعلى رغم ذلك لم يدم التأييد والتعاون طويلاً بسبب محاولة كل طرف تأكيد استقلاليته وتحقيق رؤيته، فقد أخطأ الإخوان المسلمون حين قبلوا

---

(٦٦) رفعت سيد أحمد، **الدين والدولة والثورة** (القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٨٩)، ص ٧٦، وطارق البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢: مراجعة وتقديم جديد**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣).

(٦٧) محمد مورو، **الحركة الإسلامية في مصر من ١٩٢٨ إلى ١٩٩٣: رؤية من قرب** (القاهرة: الدار المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ٩٧ و٩٩.

(٦٨) رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم السري**، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٦٩) زكريا سليمان بيومي، **الإخوان المسلمون: بين عبد الناصر والسادات من المنشية إلى المنصة، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٧)، ص ١١، وأحمد حمروش، **قصة ثورة ٢٣ يوليو**، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨)، ج ١، ص ١١١.

بحل الأحزاب، لأن القرار لم يشملهم باعتبارهم جمعية دينية. وتعرض الإخوان لمحنتين في عامي ١٩٥٤ و١٩٦٥؛ وصاروا العدو الرئيسي للنظام الناصري الذي طاردهم ولاحقهم وسجنهم وأعدم عدداً من رموز الحركة. وفي هذه العلاقة الوثيقة مع السلطة الجديدة، لم تستطع حركة الإخوان الإفادة من شعبيتها وتنظيمها ولجأت إلى عنف ارتد إليها مجدداً، وأعادت الظروف نفسها بسبب عجز الحركة عن أن تتحول إلى مؤسسة حزبية حديثة تؤمن بالديمقراطية والتعدد وحق الاختلاف، كمبادئ أساسية من صلب أفكار الحركة.

ليس من أهداف هذا الكتاب التأريخ لحركة الإخوان المسلمين، ولكن الغاية بيان موقع الديمقراطية في فكر حركة الإخوان المسلمين وممارستها. كثيراً ما يُظهر الإخوان المسلمون أو الإسلاميون عموماً، ضيقهم من تركيز بعض الباحثين والسياسيين على تاريخ الإخوان المسلمين وإبراز جوانب العنف ومعاداة الحزبية. بينما يرى الإخوان أن الحركة تعرضت لتجارب قاسية جعلتها تحاول أن تعيش حاضراً يختلف كثيراً عن الماضي. ويؤكد الإخوان على وجود ـ ما يمكن تسميته ـ قطيعة سياسية وفكرية في الحقب التاريخية المختلفة، تجعل من الممكن القول بأن الإخوان الجدد، أي الذين أعادوا تنظيم أنفسهم منذ السبعينيات قد تخلوا عن الكثير من المواقف التي كانت تعتبر من الثوابت في الأربعينيات مثلاً. لذلك يطالب الإخوان المسلمون الباحثين بأن يعرضوا الإخوان المسلمين الموجودين حالياً، وليس الذين كانوا، خاصة إذا كنا نريد استشراف مستقبل الحركة وإمكانات تطورها مستقبلاً. ولهذا سنخصص الجزء التالي لما يسميه بعض المؤرخين حركة الإخوان المسلمين الجدد، بداية من عهد السادات، أي عام ١٩٧٠، وبتحديد أدق بعد أيار/مايو ١٩٧١، بانتهاء صراع السادات مع ما أسماه مراكز القوى الممثلة في الاتحاد الاشتراكي. ويربط أحد الكتّاب بين الفترتين وعودة حركة الإخوان المسلمين إلى الساحة السياسية، يقول: «بدأت قيادات الإخوان في معتقل طرة السياسي في جمع شمل الإخوان قبل موت عبد الناصر، ولم يكد يموت حتى نشطت الحركة، وظهرت قيادات جديدة أنضجتها سنين الاعتقال، وعلى رأسهم: مصطفى مشهور، وحسني عبد الباقي، وأحمد الملط، وأحمد حسين، ومأمون الهضيبي، بالإضافة إلى القيادات التقليدية، مثل فريد عبد الخالق، وعبد القادر حلمي، وأعضاء مكتب الإرشاد، وعلى رأس هؤلاء المرشد حسن الهضيبي. وبدأت المكاتب الإدارية تتشكل من جديد. لقد أعاد موت عبد الناصر تشكيل جماعة الإخوان من جديد»[٧٠]. استفاد الإخوان من صراع السادات مع مجموعة عبد الناصر والاتحاد الاشتراكي، فقد رتب الملك فيصل لقاءً بين السادات وزعماء الإخوان المسلمين في الخارج، مثل سعيد رمضان رئيس المنظمة الإسلامية في جنيف، والتي تساندها العربية السعودية. وعبر السادات في هذا اللقاء عن الأهداف المشتركة، فقد قال لقيادات

(٧٠) عبد العظيم رمضان، **جماعات التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥)، ص ١٩٥.

الإخوان: «إنه يواجه نفس المشاكل التي قاسوا منها، ويشاركهم أهدافهم في مقاومة الإلحاد والشيوعية، وعرض عليهم استعداده لتسهيل عودتهم إلى النشاط العلني في مصر»[٧١]. ونتج من ذلك الإفراج عن الدفعة الأولى من الإخوان المسلمين المعتقلين، كان ضمنها عمر التلمساني، الذي أصبح مرشداً عاماً للإخوان بعد وفاة الهضيبي (١٩٧٣). واستمر الإفراج تدريجياً حتى أصدر السادات في تموز/يوليو ١٩٧٥ عفواً شاملاً عن العقوبات التي صدرت في القضايا السياسية قبل ١٥ أيار/مايو ١٩٧١ من المحاكم العادية أو الاستثنائية، أو المجالس العسكرية أو محاكم الثورة، والشعب[٧٢]. وهكذا عاد الإخوان المسلمون إلى الحياة العامة في ظروف جديدة وبتجارب وخبرات جديدة.

خامساً: علاقة الإخوان الجدد بالسلطة

درج الإخوان المسلمون، في كل الظروف والبلدان المختلفة، على تحديد علاقاتهم بالسلطة الحاكمة بحسب موقفها من تطبيق الشريعة الإسلامية أو من قبول تعديل القوانين، لكي تتقارب أو لا تتناقض مع الشريعة الإسلامية. كذلك بحسب قربها من الشيوعيين واليساريين أو بعدها عنهم، أو ما يسميه الإخوان التيارات غير الإسلامية، والتي يضاف إليها أحياناً تنظيمات وجماعات القوميين والاشتراكيين والليبراليين، وقد أضيف إليها في الفترة الأخيرة العلمانيون. هذا وقد أرضت سياسات السادات الأولى توجهات الإخوان المسلمين، وهو بدوره كان في حاجة ماسة إلى مساندة الإخوان بعد أن تخلص من اليساريين والناصريين، ولم تكن له كتلة أو مجموعة سياسية تؤيده. لذلك التقى السادات والإخوان حول معاداة اليسار والشيوعية، كما أطلق على نفسه لقب «الرئيس المؤمن»، تأكيداً لميوله الدينية، ثم أدخل تعديلاً دستورياً عام ١٩٧١، حيث تنص المادة الثانية على «ان الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع». أعقب ذلك طرد الخبراء السوفيات، مما حسم تحول مصر السادات إلى المعسكر الغربي، وداخلياً اتجه النظام نحو التحالف مع القوى اليمينية، وعلى رأسها الإخوان المسلمون. هذا وقد شهدت هذه الفترة تحولات سياسية حاسمة تمثلت في تطوير صيغة الحزب الواحد ـ الاتحاد الاشتراكي ـ وانتهت العملية بالوصول إلى إقامة المنابر داخل الاتحاد الاشتراكي. وقرر السادات في آذار/مارس ١٩٧٦ السماح بقيادة ثلاثة منابر تمثل الاتجاهات الموجودة: اليمين (تنظيم الأحرار الاشتراكيين)، الوسط (تنظيم مصر العربي الاشتراكي) واليسار (تنظيم التجمع الوطني التقدمي الوحدوي). ودخلت هذه المنابر معركة انتخابات مجلس الشعب في صيف ١٩٧٦، وفي أول اجتماع للمجلس في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٦ أعلن رئيس الجمهورية تحويل التنظيمات السياسية الثلاثة إلى

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

أحزاب، ثم صدر قانون الأحزاب السياسية في حزيران/يونيو ١٩٧٧[(٧٣)].

كان السادات يسعى لاستغلال الإخوان كقوة سياسية تحقق له قدراً من المشروعية السياسية وتصد عنه المعارضة من دون أن يلجأ إلى القمع المباشر، وهو الذي كان يتحدث كثيراً عن دولة المؤسسات. وكان الإخوان المسلمون يظنون أنهم يستغلون السادات في تحقيق قانونية وجودهم، وفي جذب الاهتمام إلى موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية وجعله من الموضوعات المركزية في السياسة المصرية. ومن المعروف أن هاجس الشرعية وقانونية التنظيم شكلا مسيرة الإخوان، خاصة بعد أن تعرضت لصراعات دموية مع السلطات المختلفة، وأصبح ميل الإخوان نحو الاعتدال والمهادنة واضحاً، وتنازلت عن طموحها في الوصول إلى الحكم وتأسيس الدولة (أو الخلافة) الإسلامية. فقد استفادت من الانفتاح السياسي المحسوب الذي دشن السادات به عهده. ففي الظروف الجديدة كان بإمكان الإخوان إعادة تنظيم صفوفهم وتكوين منظماتهم الجماهيرية، من دون تدخل من الحكومة. وانطلقت الشائعات في ذلك الحين بأن جماعة الإخوان ستطلب الترخيص بإعادة تأسيسها كـ «جمعية دينية» برئاسة كمال الدين حسين أو حسين الشافعي (من ضباط ثورة تموز/يوليو المعروفين بميولهم الإسلامية)، ولكن الرجلين نفيا الإشاعة[(٧٤)]. وقد استمرت حركة الإخوان في نشاطها، وسمح لها بإصدار مجلة **الدعوة** في تموز/يوليو ١٩٧٦ تحت إدارة وإشراف عمر التلمساني وصالح العشماوي كرئيس تحرير. وصار للإخوان منبرهم الإعلامي العلني بعد أكثر من عشرين عاماً من المنع والسرية، وإن كان الكثيرون يرون أن مجلة **الدعوة** بقيت دون مستوى الأحداث والتطورات. فعلى سبيل المثال، يقول رمضان: «... فقد ظهرت دون المستوى الفني المطلوب، ولم تكن الموضوعات التي عالجتها مما يلبي حاجة الجماهير الإسلامية والشباب المسلم، أو يعبر عن مشاكل المجتمع الملحة، أو يمثل أكثر وجهات النظر استنارة. وقد دارت المقالات الرئيسية التي نشرتها **الدعوة** حول نفس المبادئ الأساسية القديمة التي تكوّن فلسفة الجماعة فيما عدا الخلافة الإسلامية». ويضيف محدداً مضمون علاقة جماعة الإخوان بالسلطة الحاكمة: «أما اتجاهاتها السياسية، فقد اتجهت إلى إدانة ومهاجمة حكم عبد الناصر في عنف، ومهاجمة الشيوعية في مصر والعالم، ومهادنة النظام القائم لكسب ثقته حتى يسمح بتكوين حزب سياسي شرعي للجماعة»[(٧٥)].

عزز السادات وضعيته بعد حرب ١٩٧٣، ولم يعد يخشى الخطر اليساري، ولكنه لم يحسم قضايا الوجود الصهيوني والمشكلة الاقتصادية. لذلك جاءته المعارضة من مواقع جديدة، مما جعله يستمر في حاجته إلى استخدام الإخوان في إطار محدود لا يسمح لهم

---

(٧٣) علي الدين هلال [وآخرون]، **تجربة الديمقراطية في مصر، ١٩٧٠ ـ ١٩٨١**، ط ٢ (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٢)، ص ٣٦.

(٧٤) رمضان، المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

بإنشاء حزبهم المستقل. فمن المعروف أن حكم السادات كان في البداية حائراً بين اتجاهين في التعامل مع الإخوان المسلمين: الاتجاه أو الموقف **الأول**، يرى أن الإخوان المسلمين دون غيرهم يمثلون الكيان الوحيد القادر على أن يكون ترياقاً سياسياً وفكرياً ضد الشيوعيين، وبالتالي، يؤيدون منحهم الشرعية، وكان على رأس هذا التيار سيد مرعي رئيس مجلس الشعب. وكان يعتقد بأنه ليس هناك حساسية لظهور أي حزب، ما دام قيام الأحزاب يتم في ظل الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي وحتمية الحل الاشتراكي[٧٦]. أما الاتجاه **الثاني**، فكان على عكس ذلك، باعتبار أن مواجهة الشيوعيين لا تستحق هذا التنازل أو المخاطرة بقيام حزب يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية مع تعذر تحقيق السلطة ذلك المطلب. يضاف إلى ذلك، خطر تهديد الوحدة الوطنية بسبب معارضة الأقباط. ومثل هذا الوضع سيقود حتماً إلى مواجهة بين السلطة وحزب من هذا النوع، لذلك مال الرئيس السادات إلى اتجاه عدم الاعتراف بشرعية الإخوان، وأعلن بحزم أنه لن يسمح بقيام حزب سياسي على أساس ديني[٧٧]. واستمر هذا الوضع المزدوج: اعتراف/عدم اعتراف، وقد عبر عن ذلك أحد قادة الإخوان المسلمين مأمون الهضيبي بقوله إن السادات خشي أن يعترف بقانونية وجود الإخوان، على الرغم من أنه اعترف بواقعية وجودهم حين كان يلتقي بعمر التلمساني ويدعوه في مناسبات عامة، ويبرر هذه الازدواجية بين القانونية والواقعية: «وبالطبع كان سبب الاعتراف (بواقعية) هذا الوجود الإخواني هو محاولة السادات لتهدئة بعض الشباب الذين كانوا يتظاهرون في الجامعة وقتها، كما كانت الشرطة المصرية تستعين بقياداتنا لمنع أي شطط عند الشباب، بمعنى أن النظام كان يتعامل مع الإخوان باعتبار أنهم ـ عملياً ـ موجودون»[٧٨].

واصل السادات والإخوان المسلمون لعبة الاحتواء والمهادنة، ولكل طرف حساباته، خاصة بعد أن ظهر للسادات عدو جديد هو الجماعات الإسلامية الأكثر تطرفاً، والتي تأثرت بأفكار سيد قطب التكفيرية وأباحت استعمال العنف في تغيير النظم الجاهلية. فقد دعمت الحكومة الطلاب المرتبطين بحركة الإخوان المسلمين، وهناك النموذج البارز لهذا الدعم المتمثل في محمد عثمان اسماعيل، محافظ أسيوط، الذي جعل من جامعة أسيوط بؤرة للعنف الذي اشتعل في كل المنطقة وحتى اليوم. وقد صار للإخوان مهمة جديدة هي مقارعة الجماعات الإسلامية الأكثر تطرفاً من داخل منطقها، على رغم عدم وجود اختلاف في الأهداف النهائية: قيام الدولة أو المجتمع الإسلامي. فهما يختلفان في الوسائل وطرق إحداث التغيير فقط، كما أن الإخوان المسلمين قد لجأوا إلى وسائل في فترات سابقة، وقد يلجأون إليها مستقبلاً إذا دعت الضرورة إلى ذلك. ولم يكن غريباً أن

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٧٨) مأمون الهضيبي، في: عمرو عبد السميع، **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل** (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٥٨.

تحاول كل المجموعات الإسلامية في الجامعات أن تتوحد تحت رئاسة الإخوان المسلمين، وقد تبنت مجلتهم **الدعوة** نشر أخبار الجماعات الإسلامية وتشجيع نشاطها. وتم أيضاً تجميع الجماعات الإسلامية داخل الجامعات وخارجها، ونتج من ذلك تكوين شكل تنظيمي عام سمي «المؤتمر الإسلامي الدائم للدعوة الإسلامية»، واختير عمر التلمساني رئيساً له[٧٩]. واعتبر هذا التطور تحدياً لسياسة السادات بعد حرب تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٣ تجاه الإسلاميين، فقد قرّب الإخوان المسلمين بقصد مواجهة تيار العنف الذي ميز الجماعات الإسلامية الجديدة. وفي الوقت نفسه خلق انشقاقات داخل الحركة السياسية الإسلامية عموماً باستخدام الخلافات السياسية وتعميقها. ويرى بعض الباحثين أن السادات قد وقع في خطأ جوهري حين لم يدرك ما هو مشترك بين الإخوان والجماعات واعتمد على تفرقة ظاهرية لأنها، كما تكتب هالة مصطفى «اعتمدت على التمييز بين الاستراتيجيتين اللتين اتبعهما كل من الإخوان والجماعات الإسلامية الأخرى في تعاملهما مع النظام، ولكن على الرغم من صحة هذا التمييز إلا أنه لم يأخذ في الاعتبار الايديولوجية والأساس الفكري اللذين قام على أساسهما كل من هاتين القوتين»[٨٠].

كان من الطبيعي أن يبرز التناقض بين توجه السادات الغربي وبين أهداف الإسلاميين الرافضين للشرق والغرب، خاصة بعد انحسار دور العدو المشترك: اليسار والاشتراكية. فالسادات لم يطبق الشريعة الإسلامية، وسياسات الانفتاح الاقتصادي فاقمت الأزمة الاقتصادية وزادت مستوى المعيشة سوءاً. وفي السياسة الخارجية تسارعت خطوات السادات نحو الصلح مع الكيان الصهيوني، ففي وقت قياسي كانت زيارة القدس وكامب ديفيد ومعاهدة الصلح. وكان لا بد من اصطدام المصالح، خاصة وقد استفاد الإسلاميون جيداً من السكوت عن نشاطهم، بل تشجيعه في بعض الأحيان. ومع بداية الثمانينيات ظهرت التيارات الإسلامية السياسية كقوة رئيسية، إن لم تكن القوة الشعبية الأولى. وقد أكدت سيطرتهم على مؤسسات المجتمع المدني، وانتشارهم الإعلامي، ووجودهم الرمزي في الشارع المصري، أي الأزياء والمظاهر الإسلامية.

وقد اكتشف السادات نفوذ الإسلاميين في وقت كان يريد فيه تثبيت سياسته الخارجية أو مغامرته، لذلك كان رد فعله عصبياً وانفعالياً، وإحساسه بخطرهم مبالغاً فيه. اعتبر السادات أن الجماعات الإسلامية الجديدة تمثل الجهاز السري الجديد للإخوان المسلمين، ولكن هذه المرة يعمل في العلن. كما اتهم السادات الإخوان المسلمين بأنهم غرسوا بذور فكرة الحاكمية والسلطة الكافرة والمجتمع الجاهلي والعنف في هذه الجماعات[٨١]. ولكن رمضان يرى أن السادات أخطأ في هجومه على الإخوان بعد قيام

---

(٧٩) رمضان، المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٨٠) هالة مصطفى، **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك** (القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٥)، ص ٢٠٩.

(٨١) رمضان، المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

«المؤتمر الدائم للدعوة الإسلامية»، لأن هذا المؤتمر في نظره محاولة من الإخوان لاحتواء التطرف، خاصة وأنهم لم يعودوا القوة المؤثرة في قيادة العمل الإسلامي بسبب دور جماعات التكفير وعلى رأسها الجهاد. وقد قرر السادات توجيه ضربة إلى الإسلاميين، على ضوء معلومات جهاز المخابرات القائلة بخطر يواجه النظام. بادر السادات بحملة اعتقالات في أيلول/سبتمبر ١٩٨١، كان فيها للإسلاميين النصيب الأكبر، إذ كان من المعتقلين عمر التلمساني ومصطفى مشهور وصالح عشماوي وقيادات أخرى من الإخوان، ومئة جمعية من الجمعيات الإسلامية التقليدية، و٢٣٥ من الجماعات الإسلامية. وبلغ عدد المعتقلين من جماعات التكفير ٤٦٩، وذلك بحسب ما ورد في خطاب السادات في ١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٨١[٨٢]. وكان اغتيال السادات خاتمة حقبة في تعامل الإسلاميين مع سلطة ناوروا معها واستفادوا من عزلتها السياسية في النهاية، وهم لم يتعرضوا للقمع والاضطهاد كالذي ختموا علاقتهم به مع عبد الناصر.

وتكشف ممارسات جماعة الإخوان المسلمين في تعاملها مع السلطة السياسية عن ضمور حسها الديمقراطي، فقد كان موقفها من الديمقراطية في كل الأحوال محكوماً بتحالفاتها الخاطئة وبأوضاع آنية، وسرعان ما يتبدل موقف الإخوان. فقد سايرت التجربة الديمقراطية قبل عام ١٩٥٢ واعتبرتها الأقرب إلى النظام الإسلامي، على رغم أن بعض منظري الحركة كادوا أن يساووا بين الديمقراطية والدكتاتورية بسبب غياب الشورى. يقول عودة: «إن النظام الديمقراطي يقوم في أصله على الشورى والتعاون، ولكنه ينتهي بعدم التجرد وبسوء التطبيق إلى تسليط المحكومين على الحاكمين وانعدام التعاون بينهما، وإن النظام الدكتاتوري يقوم في أصله على السمع والطاعة والثقة بين الحاكمين والمحكومين، ولكنه ينتهي بعدم التجرد وسوء التطبيق إلى تسليط الحاكمين على المحكومين وانعدام الثقة بينهما». ويتوصل إلى شكل غريب من الحكم يتطابق مع توفيقية الإسلاميين، ولكنه أقرب إلى النماذج المثالية أو التجريدية التي يستحيل وجودها على أرض الواقع. يقول عن النظام الإسلامي إنه يقوم على الشورى والتعاون والتجرد في مرحلة الاستشارة، وعلى السمع والطاعة والثقة في مرحلة التنفيذ، ولا تسمح قواعده بتسليط فريق على فريق، ويخلص إلى نموذجه المثالي: «وبهذا جمع النظام الإسلامي بين ما ينسب إلى الدكتاتورية من مزايا ومحاسن، ثم هو في الوقت نفسه بريء من العيوب التي تنسب للديمقراطية والدكتاتورية معاً»[٨٣]. فمن الواضح أن الإسلاميين يفتقدون المفهوم الواضح والدقيق الذي يفسر معنى الديمقراطية لديهم، وذلك ببساطة لأن الديمقراطية ــ كما رددنا كثيراً ــ ليست من أولويات الحركة الإسلامية بمختلف تياراتها وأزمنتها التاريخية. وقد يكمن هذا السبب في أن جماعة الإخوان المسلمين ــ كما يقول بعض المؤرخين ــ لوحت بمسايرة الديمقراطية

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٨٣) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

القائمة آنذاك، ولكنها لم تشارك في مسيرة تدعيم الديمقراطية وحماية التجربة من خلال تعميق المعنى والممارسة، وانحازت ـ تكتيكياً ـ إلى القصر بقصد المحافظة على وجودها العلني والمعترف به رسمياً. ثم اتجهت إلى صف العداء للملك وتحالفت في البداية مع الضباط الأحرار وأيدت موقفهم في القضاء على التجربة وإلغاء الأحزاب، وأعلنت حركة الإخوان المسلمين أن فكرة الأحزاب غربية، وأن رسالة الإسلام هي جمع الكلمة. ولكن الحركة أدركت أنه من الصعب أن تقوم بأي دور مستقل في ظل نظام عسكري، فعادت لتؤيد الرجوع إلى التعددية ـ حتى لو كانت موجهة ـ في عهد السادات لكي تضمن وجودها العلني وفرصة التعبير عن أفكارها[٨٤]. ولم يكن خلافها مع السادات بسبب الديمقراطية، بل بسبب مواقفه غير الوطنية تجاه الكيان الصهيوني والولايات المتحدة الأمريكية.

استهل الرئيس حسني مبارك عهده بإطلاق سراح السياسيين والمفكرين والشخصيات العامة التي اعتقلها السادات قبل اغتياله بشهر واحد، ثم حاول الاستمرار في سياسة توسيع المشاركة وإعطاء القوى السياسية فرصة العمل والحركة من دون أن يخل ذلك بطبيعة النظام القائم. ويرى بعض الباحثين حقبة الثمانينيات فترة انتقالية أخرى لم تكتمل مقوماتها بعد، فقد بدأت من إعلان السادات التحول من «الشرعية الثورية» المرتبطة بفلسفة ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ إلى «الشرعية الدستورية»[٨٥]. ولكن سيرورة العملية الديمقراطية ظلت ناقصة بسبب الموقف من الإخوان المسلمين وقوى الإسلام السياسي عموماً. فقد سمح النظام بحرية أكثر للأحزاب، ولكنه تمسك بمنع قيام الأحزاب على أسس دينية، وهذا يعني حرمانهم من العمل. وعلى الرغم من ذلك، اعترف الحكم بالوجود الفعلي للاسلاميين. فقد أصدروا الصحف، ونشطوا في الاتحادات المهنية والنقابية، كذلك تحالفوا مع أحزاب معترف بها. فالنظام يريد أن يحافظ على الأمر الواقع وأن يحقق الاستقرار ويمنع التطرف، بل أصبح الإخوان المسلمون منشغلين بنفي صلتهم بالجماعات الإسلامية وإدانتهم استعمال العنف في الحياة السياسية. وظلت الحكومة في علاقة لا سلم ولا حرب مع الإخوان المسلمين، ولكن احتمالات الصدام هددت الإخوان على الدوام، وبالفعل تعرضوا لحملات اعتقال وتوقيف، على رغم مهادنتهم السلطة. وقد تم في الفترة الأخيرة اعتقال مجموعات من الإخوان المسلمين بدعوى علاقتهم مع جماعات متطرفة. وقد اتهم الإخوان المسلمون الحكومة بأنها تقوم بمثل هذه الحملة في هذا الوقت بالذات، لأنها تريد حرمانهم من المشاركة بفعالية في الانتخابات التي كانت ستجري في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥. والحكومة ـ بحسب الوضعية القانونية ـ أخذت تعلن بأنه لا

(٨٤) بيومي، **الإخوان المسلمون: بين عبد الناصر والسادات من المنشية إلى المنصة، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**، ص ١٤٦.

(٨٥) مصطفى، **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك**، ص ٢٩٦.

يوجد ما يسمى بالإخوان المسلمين، أما الإخوان فيكتفون بالرد من خلال التسلل في النقابات والتحالف مع الأحزاب الأخرى، لذلك كان لا بد من أن تحدث المواجهة.

يبدو أن تهمة العنف والإرهاب لم تفارق الإخوان المسلمين، على رغم سنوات المهادنة، فالحكومة تشكك في موقفهم من الإرهاب. ويلاحظ أن السياسة الأمنية الحالية تتبع طريقة جديدة في مكافحة الإرهاب، تقوم على المبادرة والهجوم، لذلك يرى بعضهم أن الحكومة تريد استباق الأحداث ومعرفة الموقف الحقيقي للإخوان من الإرهاب. فقد بدأت الاعتقالات في كانون الثاني/يناير ١٩٩٥، حين أعلنت السلطات القبض على ٢٨ شخصاً من الإخوان أبرزهم عصام العريان عضو مجلس الشعب السابق وعضو نقابة الأطباء، وكانت التهمة هي: الانضمام إلى جماعة سرية تهدف إلى قلب نظام الحكم بالقوة. وتتالت عمليات الاعتقال وتنوعت الاتهامات، مثل وجود معسكرات تدريبية ومحررات تنظيمية. من جانب آخر، حكمت المحاكم بإطلاق سراح بعض المعتقلين احتياطياً على ذمة التحقيق. ويلاحظ أن لهجة الإخوان المسلمين في إدانة هذه الاعتقالات لا تخلو من تحدي السلطة. يقول سيف الإسلام البنا: «هل المطلوب هو إصدار حكم بالإعدام المدني على كل من يؤمن بفكر الإخوان، فيحرم من حقوقه السياسية؟ هل المقصود أن يمتنعوا عن أداء أي دور اجتماعي أو اقتصادي حتى لا يتهموا بإحياء جماعة الإخوان؟ هل نجمدهم تماماً ونضعهم في توابيت؟ الإخوان لن يدخلوا إلى التوابيت، فالحقوق القانونية والدستورية مكفولة لكل مواطن»[٨٦]. أما مأمون الهضيبي فيرى أن الإخوان لا يمكن أن يتعرضوا لضربة ثالثة كتلك التي تعرضوا لها في الخمسينيات والستينيات، وان ذلك أمر صعب للغاية لأن الجماعة «تقوى باستمرار، ويؤكد أن جماعته لن تعود للجحور أو التوابيت تحت وطأة الهجمات الأمنية»[٨٧].

يمكن القول إن السلطة لم تستطع تدجين الإخوان المسلمين تماماً، فهم يشعرون بتنامي نفوذهم السياسي، كما أن موقفهم الغامض من الإرهاب يجعلهم من المستفيدين ضمنياً من أعمال الإرهاب. ويستمر التوتر في علاقة الإخوان والسلطة، وقد ينتهي الأمر بتقارب ما مع الحكومة المصرية التي تسعى إلى إبعاد الإخوان عن الأخوات، والتوغل في العمل الإرهابي لأن الأسس الفكرية لكل الإسلاميين تكاد تكون ذات صلة وثيقة. ولكن الإخوان نجحوا أكثر بإضعاف القوى الديمقراطية والليبرالية والعلمانية، وهم ـ كما يبدو ـ ليسوا بعيدين كثيراً عن المعارك الفكرية المستمرة في المجتمع المصري، مثل: مؤتمر السكان، وقضية نصر حامد أبو زيد، ومؤتمر المرأة العالمي، وقضايا الحسبة والموقف من الفنون والآداب. فهذه قضايا تقع في قلب البرنامج الأخلاقي والتربوي للإخوان

---

(٨٦) «سيف الإسلام البنا لـ «الوسط»: الإخوان لن يعودوا إلى التوابيت،» حاوره في القاهرة محمد صلاح، **الوسط** (٧ ـ ١٣ آب/اغسطس ١٩٩٥)، ص ١٧.

(٨٧) المستشار محمد مأمون الهضيبي، في حوار في مجلة: **العالم**، العدد ٥٣٤ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٥)، ص ١٦.

المسلمين، وتحتاج إلى مواجهة ومواقف ثابتة حمايةً لقيم المجتمع وتوجه غالبية المواطنين المسلمين.

سادساً: علاقة الإخوان الجدد بالأحزاب الأخرى

يدلل الإخوان المسلمون على قبولهم بالتعددية الحزبية والنظام البرلماني من خلال إصرارهم على دخول الانتخابات، على رغم عدم حصولهم على ترخيص رسمي بقانونية الجماعة. ويقول أحد قادتهم بأن الإخوان اشتركوا ـ كأفراد أو جماعة متحالفة مع أحزاب أخرى منذ بداية الانفتاح السياسي في منتصف السبعينيات ـ في كل الانتخابات البرلمانية، والانتخابات المحلية. وهذا دليل على الرغبة الصادقة في المشاركة في العملية الديمقراطية لإيمانهم بالتدرج البطيء لإقناع المجتمع بالخيار الإسلامي[٨٨]. ويمكن القول إن ظهور الجماعات الإسلامية الأكثر تطرفاً وميلاً للعنف، ساهم في تمسك الإخوان المسلمين بتأييد الحزبية والبرلمانية، لكي ينأوا عن تلك الجماعات. وهذا جانب من توازنات السلطة الحاكمة أيضاً التي كانت تطلب ـ مباشرة أو غير مباشرة ـ من الإخوان المسلمين إظهار إدانتهم للعنف والتعبير عن ذلك سياسياً ودينياً، وآخر مثال على ذلك هو الموقف من محاولة اغتيال الرئيس حسني مبارك في أديس أبابا في نهاية شهر حزيران/يونيو ١٩٩٥. هذا وقد كانت نتيجة هذه العلاقة هي أن الإخوان المسلمين طالبوا بحزبهم الخاص، ولكن لم يصعّدوا الأمور الى درجة مقاطعة الانتخابات مثلاً، والحكومة من جانبها لم تعترض على وجود الإخوان في البرلمان. وقد يبين هذا الوضع موقف الإسلاميين من الديمقراطية، فهم لم يناضلوا من أجل إثبات مبدأ هو: حق الجميع في تشكيل أحزابهم، واكتفوا بإتاحة الفرصة لهم بالوصول إلى البرلمان وفق شروط السلطة. فالإخوان ما زالوا عند موقفهم الحذر من الحزبية، إذ يصرح الهضيبي قبل زمن قصير: «فنحن مثلاً ضد الحزبية، ولكن بشكلها العتيق الذي يعني التعصب لفرد أو لشيء معين أو الخروج من الإسلام». ويفسر الحزبية: «هي التمسك بالعقيدة والمبدأ والفكرة والبرنامج والأخلاق والفضائل»[٨٩]. وجدّد مصطفى مشهور التعبير عن موقف قديم: «وفيما يختص بالأحزاب السياسية التي ظهرت وتظهر على ساحة البلاد الإسلامية، فالإخوان يرفضون هذا النوع من الأحزاب التي تقوم على مبادئ أرضية. وطالب الإخوان من زمن بحلها، فقد أساءت وتسيء إلى البلاد، إذ توقد نار الخصومة والحقد في نفوس الحاكمين والمحكومين على السواء [...]، ونحن في غنى عن كل ذلك، فإسلامنا نظام كامل لا بديل له لأنه من عند الله الحكيم العليم»[٩٠].

تغلبت الخيارات الواقعية والعملية داخل الجماعة، ورضي الإخوان المسلمون

---

(٨٨) عصام العريان في مقابلة شخصية بدار الحكمة في القاهرة بتاريخ ٨ شباط/فبراير ١٩٩٣.

(٨٩) مأمون الهضيبي، في: عبد السميع، **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل**، ص ٨٣.

(٩٠) مصطفى مشهور، في: **الدعوة** (آب/اغسطس ١٩٨١).

ـ مؤقتاً ـ بلعبة الديمقراطية بحسب مستوى التطور الديمقراطي في مصر. وبعد نقاش طويل توصل الإخوان إلى حقيقة أن السلطة لن تسمح لهم بمزاولة نشاطهم السياسي من خلال جماعة الإخوان، وقد وضح ذلك حين رفضت الحكومة إعادة دار الجماعة والسماح بمعاودة إصدار **مجلة الدعوة**. فقد طالب التلمساني بذلك مساواة للإخوان بالأحزاب الأخرى: «واستند إلى تعاون الإخوان مع الحكومة في تهدئة الطلبة من الجماعات الإسلامية داخل الجامعات وخارجها، كما استند إلى معارضة الإخوان للعنف، وعدم إقرارهم الإرهاب»[٩١]. وتوصل الإخوان إلى أن الطريقة الوحيدة للتحايل على قرار منعهم وحرمانهم العمل في حزب مستقل هي التحالف مع أحزاب أخرى والعمل تحت مظلتها. ووجد الإخوان المسلمون خلال انتخابات عام ١٩٨٤ في حزب الوفد الجديد حليفاً ـ على رغم عدم دقة التعبير بالمعنى السياسي العميق ـ ولكنه الأقرب بحسب ظروف ذلك الوقت. فقد كان لحزب الوفد شعبية نسبية ورثها من الماضي. يقول رمضان: «ذلك أنه لم يكن في وسعهم التحالف مع حزب التجمع، نظراً إلى الاختلاف العقائدي، كما أن حزب الأحرار لم يكن له قاعدة شعبية، وكان اعتراف حزب العمل بعبد الناصر يحول بين الإخوان والدخول معه في جبهة واحدة. ومن هنا لم يبق إلا الوفد الذي كان يجمع بين إنكار تصرفات عبد الناصر، وتأييد تطبيق الشريعة الإسلامية»[٩٢]. ورفض قسم مهم في حزب الوفد هذا الارتباط بالإخوان على اعتبار أنه خيانة لموقف الوفد الليبرالي والعلماني، فالوفد هو الحزب الذي رفع شعار: «الدين لله والوطن للجميع». واستقال نتيجة ذلك عدد من الشخصيات، منها فرج فودة، وابراهيم طلعت وهو من الزعماء القدامى.

يمكن اتخاذ هذه التجربة كنموذج لطريقة العمل السياسي عند جماعة الإخوان المسلمين، فهي ذات هدف محدد هو تطبيق الشريعة الإسلامية، ويمكن الوصول إلى هذا الهدف بكل الوسائل المتاحة. إن المتأمل لتفسير الإخوان لتحالفهم مع الوفد بعد سنوات من التجربة، لا يستطيع أن يبرئ الإخوان المسلمين من الانتهازية السياسية. يقول مأمون الهضيبي في حوار في جريدة **الحياة** اللندنية يوم ١٨ أيار/مايو ١٩٩٢: «لم نتحالف مع حزب الوفد عام ١٩٨٤، ولكن دخلنا الانتخابات على قوائمه فقط». وحين سئل عن الفارق بين هذا وبين التحالف، رد: «التحالف يكون إذا اتفقنا معهم على مبدأ، وبرنامج مشترك». ويبين الصحفي السائل أن الدخول على قائمة طرف آخر يعني تحديد برنامج حد أدنى أو أقصى يمثل البرنامج المشترك. يرد: «هذا من الوجهة النظرية، أما عملياً، فقد قلنا بوضوح للوفد إن الإخوان سيظلون إخواناً، وإن الوفد سيظل وفداً، ولم يحصل أي تحديد لبرنامج بيننا وبينهم». ويسأل الصحفي مستغرباً: «فيم كان أساس الاتفاق إذن أو ضرورته؟» ويأتي الجواب الأغرب من الهضيبي: «ليس لدينا حزب، وكنا نريد أن نركب

---

(٩١) رمضان، **جماعات التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية**، ص ٢٢٩، نقلاً عن خطاب مفتوح كتبه التلمساني إلى وزير الداخلية في صحيفة **أخبار اليوم**.

(٩٢) رمضان، المصدر نفسه، ص ٢٣١.

أوتوبيساً يعبر بنا!!!»[٩٣]. وبغض النظر عن المبادئ والبرامج، فقد حقق التحالف للطرفين هدفهما الأساسي، وهو الحصول على نسبة الـ ٨ بالمئة التي تؤهلهم لدخول البرلمان، وبلغ عدد مقاعد التحالف ٥٨ معقداً من ٤٤٨ (٥١ من الوفد و٧ من الإخوان). ولكن التحالف لم يعمر طويلاً بعد الانتخابات، فقد ظهرت الاختلافات الايديولوجية لأن حزب الوفد بحكم تكوين عضويته كان يميل إلى العلمانية أو مدنية الدولة. كذلك لم يكمل البرلمان دورته وانفض وأعلن عن انتخابات جديدة لعام ١٩٨٧. وبدأ الإخوان مجدداً بالبحث عن تحالف جديد يعبر بهم إلى البرلمان مرة أخرى.

اختار الإخوان المسلمون هذه المرة صيغة جديدة حاولوا فيها إيجاد برنامج مشترك، وعلى ضوء ذلك تشكل «التحالف الإسلامي» الذي ضم، بالإضافة إلى الإخوان، حزبي العمل والأحرار. وعلى رغم أن برنامج التحالف بدأ بشعارات دينية مثل الآية الكريمة: ﴿**وبالنجم هم يهتدون**﴾[٩٤]، بالإضافة إلى: «من الإيمان والأخلاق والفضائل.. سيبدأ حل المشكلة الاقتصادية»، إلا أن السبب الحقيقي لقيام التحالف هو الوصول إلى نسبة تمكنهم من الدخول إلى البرلمان، وذلك لأن «حزب العمل الاشتراكي» الذي نشأ بقرار من السلطة عام ١٩٧٨، و«حزب الأحرار الاشتراكيين» تحولا إلى قبول برنامج طابعه إسلامي بحت، وليس فيه أي التزام بالاشتراكية. ويذكر أحد المؤرخين أن حزب العمل كان قد قدم قبل شهرين فقط من إبرام التحالف، طلباً للانضمام إلى الاشتراكية الدولية، كما قدم طلباً لليوبولد سنغور للانضمام إلى الاشتراكية الافريقية. ولكن الحزب أسقط في مؤتمره الرابع بتاريخ ٢٠/١/١٩٨٧ عقبة الناصرية، حين وصف فترة حكم ثورة تموز/يوليو بالظلم والاستبداد السياسي بقصد إرضاء الإخوان[٩٥]. ومرة أخرى، يعبر الإخوان عن فهمهم مثل هذه التحالفات من خلال منظور انتهازي أو على الأقل براغماتي، إذ يرد مصطفى مشهور على سؤال حول لماذا تحالف الإخوان مع حزب العمل، على رغم خلفيته الاشتراكية: «الحكومة اضطرتنا.. ليس لنا حزب، ولكي ندخل الانتخابات كنا نتحالف مع حزب العمل ليصبح بمثابة جواز سفر يدخلنا البرلمان»[٩٦]. وقد حقق الإخوان هدفهم حيث حصلوا على ٣٦ مقعداً في البرلمان، هذا عدا المتعاطفين معهم. وهذه المرة لم يعد الإخوان الشريك الأصغر، لذلك كان حضورهم وأداؤهم قويين في المجلس، على رغم أنهم فشلوا في تمرير تطبيق الشريعة الإسلامية من خلال قوانين تشريعية يجيزها المجلس.

اعتقد الإخوان أنهم يسيرون تدريجياً نحو الاعتراف بهم وتمكينهم من إنشاء حزبهم المستقل، وذلك بعد أن أثبتوا التزامهم بالتعددية والبرلمانية. ولكن وضعية الإخوان ظلت فريدة من نوعها. وكما يكتب أحد المؤرخين، فقد تحول الإخوان المسلمون إلى حزب

---

(٩٣) أعيد نشره في: عبد السميع، **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل**، ص ٧١.

(٩٤) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ١٦.

(٩٥) رمضان، **جماعات التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية**، ص ٢٣٨.

(٩٦) عبد السميع، **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل**، ص ١١٠.

سياسي برلماني غير معترف به قانونياً، «فهو موجود في الساحة السياسية وغير موجود على الخريطة السياسية! فالنظام السياسي لا يعترف به قانوناً، ولكنه يعترف به واقعاً وفعلاً! ونوابه يتمتعون بالحصانة البرلمانية التي تمكنهم من واجب التشريع والرقابة ومحاسبة الحكومة، ولكنهم لا يستطيعون الكشف عن أنفسهم بوصفهم الإخوان المسلمين، وإنما بوصفهم نواب التحالف! وهم جزء من النظام وليسوا بديلاً إسلامياً له، ولكن النظام لا يعترف قانوناً بأنهم جزء منه!»[٩٧]. يرى المحللون أن النظام استعمل الوسيلة القانونية والتشريعية لإدماج الإخوان المسلمين في الحياة السياسية والبرلمانية في مطلع الثمانينيات وفق الشروط السياسية التي فرضها على اشتراكهم، ثم استخدم الأداة نفسها في الاتجاه المغاير في التسعينيات حين أصدر قانون انتخابات مجلس الشعب في عام ١٩٩٠ الذي يعتقد أنه يخدم الحزب الوطني الحاكم، ولذلك قاطعه «التحالف الإسلامي» وحزب الوفد، وبالتالي خرجوا من البرلمان[٩٨]. لقد أضعف بعد التحالف الإسلامي عن البرلمان من الأساس الذي قام عليه التحالف، أي التنسيق في القضايا المعروضة على مجلس الشعب. وكانت النتيجة انسحاب حزب الأحرار منه في عام ١٩٩٢، كما حرصت قيادات كل من العمل والإخوان المسلمين على إبراز مساحة التمايز والاختلاف بينهما، على رغم وجود مساحة من التداخل على مستوى الخطاب السياسي[٩٩].

تميز نشاط جماعة الإخوان المسلمين خلال الفترة الأخيرة، أي بعد الانتخابات الأخيرة، بتركيزهم على مؤسسات المجتمع المدني. فقد نقلوا المواجهة مع الحكومة إلى النقابات والاتحادات المهنية، كما مارست الجماعة نشاطها السياسي من خلال هذه النقابات. كانت سيطرة الإخوان المسلمين الممنوعين قانونياً من تأسيس حزب خاص بهم، سبباً في تسييس العمل النقابي الذي يفترض فيه الدفاع عن المصالح المهنية والفئوية للمجموعات التي تكونه. أدخل الإخوان المسلمون تقاليد عمل نقابي جديدة تهتم بقضايا عامة تكون أحياناً خارج حدود اهتمامات المنضوين إلى نقابة يفترض فيها القومية وتعدد الاتجاهات. مثال على ذلك، نشاط لجنة الإغاثة في نقابة الأطباء في مساعدة مسلمي البوسنة والهرسك. قد يكون هذا العمل إنسانياً ومطلوباً، ولكن يوظف سياسياً ضد النظام والأحزاب الأخرى. فالمرء قد يتساءل: لماذا لم يوجه هذا العمل الإنساني نحو جنوب السودان أو الصومال على رغم قربهما؟ الإجابة ببساطة هي أن المردود السياسي والدعائي ليس كبيراً. ولكن من الواضح أن هذا النشاط لم يعوض وجودهم في البرلمان، حيث أثاروا قضايا تعتبر حيوية للحركة، مثل المطالبة بقوانين إسلامية ورفع حالة الطوارئ

---

(٩٧) رمضان، المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٩٨) مصطفى، **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك**، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٩٩) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٣**، المشرف ورئيس التحرير السيد يسين (القاهرة: المركز، ١٩٩٤)، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

وإطلاق الحريات. يضاف إلى ذلك الجانب الإعلامي، حيث تذاع الجلسات في الراديو والتلفزيون، ولقاءات النواب مع قواعدهم.

ضاعف الإخوان المسلمون جهودهم من أجل الاعتراف بهم والسماح لهم بتأسيس حزبهم الخاص، ويبدو أنهم اقتنعوا بأن السبيل إلى ذلك هو تبنيهم برنامجاً يتماشى مع الواقع، ولا يصطدم ببعض الثوابت التي أظهرتها التطورات الديمقراطية في مصر. ويحاول الإخوان المسلمون إثبات أنهم بديل للنظام القائم، ولكن ضمن ثوابت قومية يتمسكون بها في إطار تداول سلمي للسلطة. فقد أصدر الإخوان المسلمون بياناً في ٣٠ نيسان/ابريل ١٩٩٥ ينفون فيه الأفكار الخاطئة عنهم ويحاولون تثبيت صورة جديدة يعتقدون أنها تمثل حقيقتهم: «لذا رأينا إصدار هذا البيان لنذكّر بصحيح فكرنا وواضح نهجنا المؤيد بحقائق واقعنا المعروفة للكافة». وركز البيان على أربع قضايا، هي: قضية الموقف العام من الناس جميعاً، مسلمين وغير مسلمين، قضية الدين والسياسة، أي موقف الإسلام من الديمقراطية، قضية العمل السلمي ورفض العنف واستنكار الإرهاب، وأخيراً قضية حقوق الإنسان. وهكذا نلاحظ أن الإخوان المسلمين ليسوا كتلة صماء لا تتأثر بالتحولات والتغييرات السياسية والفكرية. فمثل هذه القضايا لم يكن لها أي وجود في الخطاب الإخواني في الماضي القريب. وأصبح الإخوان واثقين من قوتهم ووزنهم في الخريطة السياسية، لذلك انتهجوا السياسة المعلنة في البيان المذكور. وقد صرح مأمون الهضيبي: «إن الإخوان هم القوة الرئيسية في البلاد، ولسنا على استعداد لسلوك طريق العنف للتغيير السياسي وإنما نرتضي الخيارات السلمية، وإننا على استعداد للعمل في إطار التعددية وإعلان حزب الإخوان المسلمين»[١٠٠]. ويرى بعضهم أن الإخوان هم المنافس الحقيقي للنظام الحاكم على أساس أنهم الأقدر على تمثيل التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية التي عبر عنها الحكم، لا بمعنى أنهم البديل الطبقي، بل باعتبارهم يتصرفون بطريقة أفضل. ويتفوق الإخوان بأنهم يمتلكون قدرات تنظيمية عالية، وكذلك قوة اقتصادية أحسن، كما استفاد الإخوان من محنة النظام الفكرية واخترقوا أجهزة الحكم وأثروا في بعض رجال المؤسسة الدينية الرسمية (الأزهر)، كذلك قد يجدون مساندة خارجية: إقليمية ودولية. وهذه هي أسباب اشتداد الصراع في الفترة الحالية، التي يستخدم خلالها الحكم في المواجهة الهجوم الإعلامي والتشريعات والقبضة الأمنية[١٠١].

---

(١٠٠) **السفير**، ٧/٩/١٩٩٣.

(١٠١) أحمد عبد القوي زيدان، «الحكم.. والإخوان المسلمون «البطل.. والدوبلير»،» **اليسار**، العدد ٦٤ (حزيران/يونيو ١٩٩٥)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

الفصل السادس

حركة النهضة التونسية

تتشابه الحركات الإسلامية في المنطقة العربية في كثير من أفكارها وأساليبها التنظيمية، ولكن مع ذلك يمكن القول بأن لكل قطر أو مجتمع حركته الإسلامية التي تأثرت بظروف تاريخه الخاص. بمعنى أنها رد فعل أو استجابة لخصوصية تطور هذا المجتمع خلال تاريخه الحديث، أو بالأصح يمكن اعتبار ظهور الحركات الإسلامية هو ظهور التاريخ الغائب الذي أنتجته الأزمة، أي التاريخ الذي كان من الممكن ألا يحدث لولا الفشل، فالإسلام موجود منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، ولكن أقدم الحركات الإسلامية السياسية لم تتجاوز السبعين عاماً من عمرها. فبعيداً عن فكرة التجدد الديني أو ظهور مجدد إسلامي على رأس كل مئة عام، لا بد من السؤال: لماذا ظهرت حركة إسلامية بعينها في هذا الوقت بالذات، وليس قبل ذلك أو بعده؟ فالحركة الإسلامية التونسية بالذات تعرف بغيرها، وينطبق عليها هذا القول أكثر من غيرها، وربما تتشابه قليلاً مع الحركة الإسلامية الجزائرية. فالخطر الثقافي الداخلي كان أكثر وضوحاً في الحالة التونسية، حيث عرفت البلاد مشروعاً تغريبياً محدداً وهادفاً مثلته البورقيبية. وهذه خصوصية تطور الحركة الإسلامية التونسية في ظهورها، وتطورها كذلك في خطابها السياسي الذي حاول مجاراة المشروع السائد، ولكن بالطبع من خلال معارضته ونقضه.

أولاً: تاريخ البداية والتطور

نستطيع القول بأن تاريخ الحركة الإسلامية التونسية هو التاريخ الموازي أو المضاد للبورقيبية، وفي إطار أوسع للغرب. فقد كان الحبيب بورقيبة أكثر الزعماء صراحة في إعجابه بالثقافة الغربية، وكان يعبّر أحياناً عن ازدرائه الثقافة العربية التي تشمل ضمناً بعض العقائد الدينية الإسلامية. ويبدو أن هدف بورقيبة كان محاولة تأكيد القومية التونسية المتميزة عن محيطها العربي ـ الإسلامي والمتأثرة بالغرب من دون أن يعني ذلك تطابقها مع الغرب. يقول جعيط عن بورقيبة: «بقي بورقيبة بالفعل مبهوراً بأوروبا، ولا سيما بفرنسا. وهو يشمئز في قرارة نفسه من الفكرة العربية، ويشمئز من المشرق إذ يعتبره عالماً مغايراً تماماً لعالمه. وله الشعور أن العروبة صيغة رجعية مغرقة في التقاليد واللاعقلانية،

وأن القومية العربية ديماغوجيا أو فورة»[1]. ولكن، كما يوضح جعيط، عن بورقيبة بأنه «وهو السياسي المحنك لم يعمل على مصادمة الضمير العربي الإسلامي لدى الجماهير بصورة مفرطة. إلا أنه حاول تخطي المرحلة العربية في تاريخ تونس وتجديد العهد بماض منسي. وهو يقول بالحداثة من دون التماثل بالحضارة الغربية [...]، وهو بالتالي لم يقدر على فكرة الحداثة من الداخل»[2]. وقد تميز بورقيبة ـ من بين الزعماء العرب ـ بوضوحه وصراحته في محاربة التقليدي في الثقافة الوطنية التونسية، وهذا قد يكون من أهم أسباب رفضه فكرة القومية العربية التي ذاعت في الستينيات. فقد ربط التخلف، في بعض جوانبه، بالعروبة؛ كذلك تناقضت وطنيته أو تونسيته التواقة إلى نهضة حديثة مع فكرة الوحدة الكبرى، ورأى ضرورة بناء الدولة الوطنية بقصد اللحاق بالغرب.

لم تبدأ محاولات التحديث في تونس مع مجيء بورقيبة إلى السلطة في خمسينيات هذا القرن، بل ترجع عمليات الإصلاح أو التغريب إلى القرن الماضي. وتعتبر مصر وتونس أقدم الدول العربية في احتكاكها بالحضارة الغربية ومحاولة تبني عناصرها العملية والمفيدة في ما يخص المؤسسات والوسائل المادية. وكانت بداية الصدمة، ووقف المسلمون أمام الأسئلة الكبرى: لماذا تخلف أو تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وما الذي نستطيع أن نقتبسه من الغرب، وما الذي يجب الحفاظ عليه؟ أو ما سمي بالتراث والمعاصرة أو الأصالة والحداثة. ونتيجة هذا التحدي ظهرت مجموعة من المصلحين والمجددين أو النهضويين، كذلك برزت تيارات وحركات مثل الكماليين في تركيا، أي أتباع كمال أتاتورك، أو الدستوريين في تونس. وكان مثل هذا التحدي يتضمن صراعاً بين القديم والحديث، يأخذ أشكالاً مختلفة ويدور في عدد من الميادين بحسب مراحل التطور في كل مجتمع. فقد حاولت تونس في القرن الماضي الاجابة عن السؤال من خلال إدخال تعديلات دستورية وإصلاحات في النظام التعليمي. وقد كان ميدان الصراع الحقيقي منذ ذلك الحين هو الجهاز التعليمي باعتباره أداة لتزويد البلاد بالكوادر التي يمكن أن تنجز التحديث في تونس أو أن تكون، في حالة ركوده وتقليديته، عقبة في سبيل أي تقدم. لذلك اعتبر بعض الباحثين أن التنافس بين المدرسة الصادقية التي أنشئت عام ١٨٧٥ ومؤسسة جامع الزيتونة، هو صراع بين رمز المشروع التحديثي كما تجسده الصادقية التي تنتج الكوادر المتخصصة لإدارة الدولة والمجتمع في مواجهة جامع الزيتونة الذي يحاول الإبقاء على الأمر الواقع أو العودة إلى الماضي الذهبي[3]. وقد عبّر هذا الصراع عن نفسه

---

(١) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ترجمة المنجي الصيادي، السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٣) لمزيد من النقاش، انظر: المنصف وناس، **الدولة والمسألة الثقافية في تونس: بحث في السياسة الثقافية**، المسألة الثقافية في المغرب العربي؛ الكتاب ١ (بيروت: دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، والبشير بن الحاج عثمان شريف، **أضواء على تاريخ تونس الحديث، ١٨٨١ ـ ١٩٢٤** (تونس: دار بوسلامة، ١٩٨١).

في المجال السياسي من خلال تطور حزب الحركة الوطنية، أي الحزب الحر الدستوري الذي قاده الشيخ عبد العزيز الثعالبي منذ عام ١٩٢٠. ولكن الثعالبي ترك تونس عام ١٩٢٣ ولم يعد إلا في أواخر الثلاثينيات. خلال هذه الفترة ضعف الحزب، لذلك قام بعض الشباب بجهود لتجديد روح الحزب، وقد انطلقت في المؤتمر الاستثنائي عام ١٩٣٣ بعد عودة الحبيب بورقيبة من باريس. أدى ذلك إلى انشقاق وقيام «الحزب الحر الدستوري الجديد» الذي أصبح بورقيبة سكرتيره العام في آذار/مارس ١٩٣٤. وضم الحزب القديم خريجي جامع الزيتونة والشخصيات ذات الميول العروبية والإسلامية، بينما جمع الحزب الجديد المثقفين الجدد من خريجي المدرسة الصادقية والمعاهد الثانوية الخاصة وجامعات باريس. هذا تقسيم يبين المنحى العام داخل الحزبين، ولكن لا ينفي وجود أشخاص من الزواتنة في الحزب الجديد، أو وجود صادقيين وباريسيين في الحزب القديم[٤]. وقد اختار الحزب الجديد من دون تردد الانحياز إلى التحديث وضرورة مواجهة الاتهامات والمعارضة والمقاومة.

بعد استقلال تونس في عام ١٩٥٦ ووصول بورقيبة والحزب الدستوري إلى السلطة، بدأت مرحلة المواجهة الحقيقية على أرض الواقع، إذ شرع بورقيبة وزملاؤه في بناء دولة وطنية حديثة كان لا بد لها أن تتجه إلى قدر من العلمانية والاتجاه غرباً مع تأكيد الشخصية التونسية. لذلك أصدرت السلطة الجديدة من البداية عدداً من القوانين والاجراءات الجريئة مثل: إلغاء دور المجالس الشرعية والمحاكم الدينية، وإعلان مجلة **الأحوال الشخصية** التي أثارت جدلاً بسبب تناقض بعض بنودها مع أحكام الشريعة الإسلامية، وإلغاء مؤسسة الأوقاف أو حل الحبوس، وألحقت المعاهد الزيتونية بوزارة التربية الوطنية وأصبحت الجامعة التونسية البديل القومي للجامعة الزيتونية في التعليم العالي[٥]. وكانت هذه القرارات ــ كما ذكرنا سابقاً ــ تهدف إلى تحطيم النظام الثقافي القديم على أن تتحمل النخبة التحديثية مسؤولية تصفية النهج الثقافي القديم، ولكن ممارسة هذه النخبة اشتطت أحياناً، ولم تتجنب التجاوزات التي أساءت للإسلام نفسه، وليس لمؤسسة رجال الدين التقليديين[٦]. وعملت سلطة الدولة الوطنية على توجيه النشاط الديني بحسب سياساتها المعلنة، حتى ولو تنافى ذلك مع بعض التعاليم الدينية. مثال ذلك، إباحة الإفطار في رمضان بدعوى ضرر الصيام على الإنتاج، واعتبار الحج استنزافاً للعملة الصعبة التي قد تحتاج إليها البلاد في مشروعات أخرى. ويدخل كل هذا ضمن

---

(٤) محمد الهاشمي الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس**، ط ٢ (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٢٣.

(٥) وناس، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٦) محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٥٠.

الدعوة «إلى الجهاد الاقتصادي، والخروج من التخلف». وقد جربت الدولة آلية مختلفة في توظيف الدين وأماكن العبادة في نشر الايديولوجيا الرسمية. لذلك لجأت إلى تعيين الأئمة وتحديد محتوى خطب المساجد وإخضاع إدارة الشعائر الدينية لمراقبة الحكومة مباشرة[٧]. واستمرت اجراءات الدولة في مجالات مختلفة تكرس سيطرتها على النشاط الديني وتؤكد علمانية الدولة. ووصل هذا التطور إلى قمته عام ١٩٦٦، أي بعد المؤتمر السابع للحزب الدستوري الذي انعقد عام ١٩٦٤، وتم تغيير اسم الحزب إلى «الاشتراكي الدستوري».

شهدت هذه الفترة تحولات عميقة وحاسمة على مستوى المنطقة كلها. وتعرض مشروع بورقيبة خلال السنوات العشر ـ بعد الاستقلال ـ إلى هزات وأصابه بعض الفشل أو النقص في ميادين الاقتصاد أو الجوانب الثقافية أو المجال السياسي. ولكن هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ عجلت ببروز مظاهر المعارضة والرفض للمشروع. وكانت هذه هي فرصة الحركة الإسلامية لكي تملأ ما اعتبرته فراغاً نتج من فشل تجربة العلمنة والتغريب، ورأت في نفسها البديل. فالحركة الإسلامية التونسية هي المعادل النافي للبورقيبية بكل ما يعني مشروعه، وهي مثل غيرها من الحركات الإسلامية وليدة الأزمة. فقد كانت حداثة بورقيبة منقوصة، وكانت علمانيته فوقية، وكانت تنميته تابعة وغير عادلة. فوجدت الحركة الإسلامية في بيئة الأزمة الاقتصادية ومأزق التغريب والتحديث غير المكتمل، أحسن الظروف لكي تظهر وتزدهر في صيغة جديدة. فقد قاومت القوى الدينية التقليدية بأسلوبها الخاص المشروع البورقيبي، خلال الستينيات، كما تجلت في الحركة اليوسفية، حيث التفت قوى جامع الزيتونة حول صالح بن يوسف. ولكن السلطة وجهت الحملات الوقائية لقمع مثل هذه التحركات في مهدها، لذلك كمنت القوى الدينية منتظرة تراجع النظام وضعفه أمام المشكلات المتزايدة أو تغيير تحالفاته وأولوياته. وبالفعل كان للنظام معاركه الأخرى مع اليساريين والناصريين والتي أجبرته على أن يناور ويوازن. لذلك حاول الإسلاميون الاستفادة من أجواء إخفاقات النظام الاقتصادية، وبالتالي تساهله النسبي، فكانت فكرة إنشاء «الجمعية القومية للمحافظة على القرآن الكريم»، والتي تأسست في مطلع عام ١٩٦٨. وقد دعمت السلطة الجمعية مادياً في البداية، حيث كانت ترى فيها وسيلة للاستفادة من الشعور الديني، وأن يوجه في صالح السلطة التي بدأت بإدخال سياسات اقتصادية ليبرالية في عهد الهادي نويرة ووجدت معارضة متنامية. ولكن رواد الحركة الإسلامية وجدوا في الجمعية غطاءً شرعياً للعمل السياسي أو الدعوة، وبالذات عام ١٩٧١، ونشط أفراد مثل راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو واحميدة النيفر وغيرهم من العناصر الشابة. أما المنبر الثاني الذي نشطت فيه الحركة الإسلامية في ظروف التكوين الأولى، فقد كانت مجلة **المعرفة** التي أصدرها الشيخ عبد القادر سلامة عام ١٩٧٢ بعد أن توقفت قبل ذلك عام ١٩٦٤. وقد اعتبر أحد الكتّاب أن المجلة مثلت «الكراس

---

(٧) المنصف وناس، «الدين والدولة في تونس، ١٩٥٦ ـ ١٩٨٧،» ورقة قدّمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٤٨٩.

النظري الأساسي للحركة رغم أنها لم تكن ناطقاً رسمياً باسمها، وقد اتسعت خدماتها لتناول أهم قضايا المرحلة وهموم الإسلاميين وتعاملهم مع مشكلات الأمة والبلاد»[٨].

نشطت الحركة الإسلامية في السبعينيات مستفيدة من تسامح السلطة مع انحسار التأييد لها نتيجة تفاقم المشكلة الاقتصادية، بالإضافة إلى محاولة السلطة تحسين علاقاتها مع الدول العربية والإسلامية خلافاً لموقفها الصدامي السابق، وبالذات مع عبد الناصر. ويُرجع أحد الباحثين أسباب انتشار الحركة الإسلامية في منتصف السبعينيات إلى موقف السلطة من اليسار. يقول الهرماسي: «فمع بداية السبعينات، فقد النظام كل تأثير على الحركة الطالبية التي تجذرت في مطالبها وتحركاتها تحت قيادة التيار اليساري الماركسي، مع ما يعنيه من صعوبات بالنسبة إلى السلطة، ورغم أنها لم تدخر وسائل العنف إلا أنها كانت في حاجة لنزعة تقف ضد الاتجاه الديمقراطي واليساري السائد في الجامعة، من الداخل. والحركة الإسلامية كانت هي النزعة المرشحة للقيام بهذه المهمة، وهو ما يفسر تسامح السلطة مع النشاط الإسلامي في المؤسسة الجامعية والالتقاء الموضوعي بينهما»[٩]. وفي الوقت نفسه كانت الحركة النقابية مصدر خطر على السلطة، وكانت خارج سيطرتها، كما لم يكن للإسلاميين وجود داخلها. ويصف أحد الإسلاميين تلك الفترة أو عام ١٩٧٧ بالتحديد، ثم انتفاضة كانون الثاني/يناير ١٩٧٨ بأنها أظهرت خطر استيلاء اليسار على السلطة، ويرى أن هذا هو الخطر الحقيقي: «..هو خطر وقوع الدولة في أيدي اليسار. وكنا نعتقد أن الإسلام في تونس في خطر، وأن اليسار سيستولي على السلطة. لم نكن ـ إذن ـ نعارض الحكومة لذاتها. كنا نعارضها فيما يخص بعض النقاط، ولكننا كنا نعتقد أساساً أن اليسار يمثل خطراً أكبر من خطر الحكومة»[١٠]. شهدت البلاد، بالإضافة إلى أحداث كانون الثاني/يناير ١٩٧٨، حدثاً استثنائياً، حين قامت مجموعة عسكرية بعمل محدود في «قفصة» جنوب القطر. وعلى رغم قلة تأثير الحدث إلا أنه دليل على شيخوخة النظام وأن قبضة النظام وحزبه كسلطة سياسية مهيمنة لم تعد شاملة. في هذه الظروف، عقدت الحركة الإسلامية مؤتمراً سرياً في ضاحية «منوبة» غرب تونس العاصمة. وقد ظهر تياران أثناء المناقشات: **الأول** يرى الحركة امتداداً لجماعة الاخوان المسلمين، ويقوده راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو. والتيار **الثاني** يرى الاستقلال عن الاخوان المسلمين، ويقوده احميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي، وهم الذين شكلوا تيار الإسلام المستقبلي أو الإسلاميين التقدميين[١١]. وانتهى المؤتمر بتفوق التيار الأول وقيادته للحركة، وقد خرج

(٨) الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس**، ص ٥٩.

(٩) عبد اللطيف الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس** (تونس: دار بيرم للنشر، ١٩٨٥)، ص ٥٧.

(١٠) احميدة النيفر، في: فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ١٨٢.

(١١) محمد ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، ط ٢ (الرباط: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي؛ مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٢)، ص ١٤٩.

بهيكل تنظيمي يتكون من مجلس الشورى والمكتب التنفيذي، واتخذ نظام الأسر وانتخب أميراً للحركة.

حاول محمد مزالي حين تسلم رئاسة الحكومة في نيسان/ابريل ١٩٨٠ أن يخلق مناخاً تعددياً يعطي الحق لكل القوى السياسية في العمل، على رغم أن بورقيبة كان ينوي قمع المعارضة بفعالية أكثر بسبب الأحداث التي شهدتها تونس خلال السنوات الثلاث السابقة. وقد استغلت الحركة الإسلامية هذه المتغيرات، فعقدت مؤتمراً استثنائياً في ربيع ١٩٨١.

وتم تجديد إمارة، راشد الغنوشي، وفي حزيران/يونيو ١٩٨١ أعلن راشد الغنوشي عن تحويل الحركة إلى حزب سياسي تحت اسم «الاتجاه الإسلامي». كما تم تشكيل مكتب سياسي علني برئاسة الغنوشي وعضوية عبد الفتاح مورو أميناً عاماً، وبن عيسى الدمني مسؤولاً عن الاتصالات، وحبيب المكني مكلفاً بالاعلام. وتقدمت حركة «الاتجاه الإسلامي» بطلب رسمي إلى وزارة الداخلية للحصول على ترخيص قانوني لقيام الحزب. كما صدر البيان التأسيسي للحركة الذي حدد أهداف ووسائل الحزب[١٢]. ولكن عوضاً من تحقيق الشرعية والعلنية، دخلت «حركة الاتجاه الإسلامي» في صدام مع السلطة، خاصة حين تورط بعض الإسلاميين في أعمال عنف اتخذتها الحكومة ذريعة للقمع والعنف الرسمي. ويورد بورغا عدداً من هذه المواجهات العنيفة، منها ما حدث في الحرم الجامعي في ٢٠ شباط/فبراير ١٩٨١ حين تم سجن عميد الكلية وتهديده بالقتل. كذلك حاول الإسلاميون منع المفطرين في رمضان، وتصادموا مع الشرطة في حزيران/يونيو بعد حريق الباخرة السوفياتية التي كان يجري إصلاحها في الميناء، وكان المتظاهرون يرددون شعارات إسلامية. كما حدث تخريب جزئي لأحد مقار «نادي البحر المتوسط» في ١٥ أيار/مايو. وتصادم إسلاميون محتجون على اختيار إمام جديد لأحد الأحياء، مع الشرطة في ١٧ تموز/يوليو. وفي اليوم التالي مباشرة، تم اعتقال رئيس الحركة وأمينها العام وجميع أعضاء مكتب القيادة، باستثناء حبيب المكني، بالإضافة إلى عدد كبير من الأعضاء والمتعاطفين مع الحركة. وقد تمت محاكمتهم، وصدرت ضدهم مجموعة من الأحكام تراوحت بين عامين إلى اثني عشر عاماً سجناً[١٣]. وأعلن الإسلاميون تشكيل مكتب تنفيذي جديد علني تولى مسؤوليته حمادي الجبالي. وفي آب/اغسطس ١٩٨٤ قرر الوزير الأول محمد مزالي إطلاق سراح قادة التنظيم. ولكن السلطة أعادت اعتقالهم في آذار/مارس ١٩٨٧ بعد استقالة مزالي، واتهموا بالعمالة لإيران. ولكن إقالة بورقيبة في تشرين الثاني/نوفمبر من العام نفسه أنقذت القادة من العقوبة: هذا وقد أيدت حركة الاتجاه الإسلامي التغيير والنظام الجديد. وحاولت الحركة اكتساب الشرعية ضمن الوضع الجديد

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥١، والحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس،** ص ٦٦.

(١٣) بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب،** ص ١٩٢.

وأعلنت اسم «حزب النهضة» بقصد تجنب إضافة صفة الإسلامي، لكي لا تعتبر حزباً دينياً. ولكن حكومة زين العابدين بن علي حجبت الشرعية عن «حزب النهضة» باعتباره حزباً دينياً، على رغم كل التأكيدات والتبريرات التي قدمها عبد الفتاح مورو. واستمرت المواجهة مجدداً بين الإسلاميين والسلطة الحاكمة، وتصاعدت بعد انتخابات ١٩٨٩. لم يكتسب «حزب النهضة» حق العمل العلني، كذلك تعيش قيادته في المنفى؛ كل هذا يقلل من التأثير الفعلي للحركة الإسلامية في ميدان السياسة التونسية والتي قد تمثل معارضة كامنة ومحتملة، ولكن يصعب تقدير قوتها الحقيقية.

ثانياً: المساهمات الفكرية للحركة

يمثل البيان التأسيسي لحركة «الاتجاه الإسلامي» العناصر الفكرية الأساسية أو الموجهات النظرية المكونة لفكر الحركة، والذي يحاور القضايا المحورية في المجتمع التونسي بكل خصوصيته، التي تتمظهر في عملية التحديث التي فرضتها السلطة الوطنية التي حكمت منذ الاستقلال. لذلك نجد أن الحركة الإسلامية تتميز بقدر كبير من الاجتهاد والابتكار في معالجة الاشكاليات الفكرية والسياسية التي تواجه تونس السبعينيات ومابعدها. وأعتقد أن ملاحظة الغنوشي صادقة وعميقة، على رغم طابعها القيمي أو حكمها الأخلاقي خلافاً لموضوعية التحليل وحيدته. يقول: «لم تظهر الحركة الإسلامية في تونس في مجتمع بدوي تسوده علاقات الفطرة، بل ظهرت في مجتمع أرهقته الحضارة وفتّ في عضده ونخر كيانه تقليد الغرب والجري وراء مظاهر زائفة من حضارته، لقد خُيّل لزعماء البلاد وكلهم إعجاب بالغرب أننا لن ننضم إلى ركب المتحضرين الغربيين حتى نسير سيرتهم في مظاهر حياتهم»[١٤]. يمكن القول إن تحدي التحديث أو التغريب هو أهم ما واجهته الحركة الإسلامية التونسية، وعلى رغم أن هذه العملية قد شملت كل المنطقة العربية، إلا أن سيرورة التحديث أو التغريب كانت الأكثر حدة وتسارعاً وعمقاً نسبياً ـ على الأقل بين النخبة ـ مقارنة بالمجتمعات العربية الأخرى. وقد عبرت ديباجة البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي عن هذا الوضع بقولها: «يشهد العالم الإسلامي ـ وبلادنا جزء منه ـ أبشع أنواع الاستلاب والغربة عن ذاته ومصالحه». وتضيف أنه على رغم المعطيات الحضارية المشتركة «عرفت تونس في أواخر الخمسينيات وطيلة عشريتي الستينيات والسبعينيات ـ على رغم حصولها على وثيقة الاستقلال ـ أوضاعاً خصوصية اتسمت بالتأزم واحتداد الصراع الاجتماعي وتعطل سبل النمو الشامل». لذلك حددت الحركة من بين أهم المهام التي تعمل من أجل تحقيقها، ما يلي:

١ ـ بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية بأفريقيا، ووضع حد لحالة التبعية والاغتراب والضلال.

---

(١٤) راشد الغنوشي، **المرأة المسلمة في تونس**، ط ٢ (الكويت: دار القلم، ١٩٩٣)، ص ٩١.

٢ ـ تحديد الفكر الإسلامي على ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة، وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب.

٣ ـ أن تستعيد الجماهير حقها المشروع في تقرير مصيرها بعيداً عن كل وصاية داخلية أو هيمنة خارجية.

٤ ـ إعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة في البلاد توزيعاً عادلاً على ضوء المبدأ الإسلامي «الرجل وبلاؤه، الرجل وحاجته» [. . .].

٥ ـ المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى المحلي والمغربي والعربي والعالمي حتى يتم إنقاذ شعوبنا والبشرية جمعاء مما تردت فيه من ضياع نفسي وحيف اجتماعي وتسلط دولي[(١٥)].

من الواضح أن الحركة الإسلامية التونسية اهتمت كثيراً بالمسألة الثقافية، فهي لا تركز كثيراً على التشريعات والقوانين. فقد كانت ظروف تونس مختلفة، لذلك انصب الاهتمام على الديمقراطية والحريات ووضعية المرأة. وقد انعكس هذا التاريخ الخاص لتونس على فكر الحركة، كما نلاحظه في الوسائل المعلنة لتحقيق المهام السابقة الذكر. فنجد على سبيل المثال: رفض العنف كأداة للتغيير وتركيز الصراع على أسس شورية تكون هي أسلوب الحسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة، رفض مبدأ الانفراد بالسلطة «الأحادية» لما يتضمنه من إعدام إرادة الإنسان وتعطيل طاقات الشعب ودفع البلاد في طريق العنف، تحرير الضمير المسلم من الانهزام الحضاري إزاء الغرب[(١٦)]. ويعلق أحد الإسلاميين على البيان التأسيسي بشيء من الفخر لأن البيان جاء متواكباً مع التحديث وداعماً للديمقراطية. يقول الحامدي: «وربما على عكس ما كان يشتهي البعض، لم يدخل الإسلام السياسي الساحة مطالباً بتطبيق الشريعة الإسلامية وتنفيذ الحدود وتعديل قانون الأحوال الشخصية حتى تنهال عليه سهام الدعاية العلمانية التقليدية الممجوجة، وإنما حدد قادة الحركة الإسلامية معركتهم الأساسية منذ البداية، إنها معركة الحرية»[(١٧)].

يمكن ـ على ضوء ما تقدم ـ أن نقول إن كل واقع اجتماعي معين يفرض على حركته الإسلامية جدول أعماله السياسي والاطار الفكري العام الذي يوجّه جدول الأعمال هذا. فالحركة الإسلامية التونسية ذات أصول فكرية معقدة ومركبة نتيجة تمازج وتفاعل وصراع ضمن الفكر الديني نفسه بروافده المختلفة. ويرى الغنوشي أن الظاهرة الإسلامية نتيجة عناصر ثلاثة ذات تأثيرات متفاوتة الأثر في تكوين التيار الغالب أو في

---

(١٥) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٣٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(١٧) الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس**، ص ٨٠.

وجود تيارات أو أجنحة مختلفة ضمن الحركة الإسلامية عامة. ويحدد هذه العناصر كما يلي:

العنصر الأول: التدين التقليدي التونسي، ويتكون من التقليد المذهبي المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية، أو كما صاغها ابن عاشر في عقد الأشعري وفقه مالك، وفي طريقة الجنيد السالك.

العنصر الثاني: التدين السلفي الاخواني الوارد من المشرق، والذي يتكون بدوره من المنهجية السلفية أو الأصولية، أي العودة إلى الكتاب والسنّة المطهرة، أو الرجوع إلى سلطة النص الديني، بالإضافة إلى الفكر السياسي والاجتماعي الاخواني القائم على تأكيد شمولية الإسلام ومبدأ حاكمية الله وتكفير الأنظمة القائمة، ثم منهج تربوي ومنهج فكري يميز كل الأمور بحسب العقيدة، وينتهي إلى تصنيف الناس إلى كفار ومؤمنين حتى في الصراع السياسي.

العنصر الثالث: التدين العقلاني، ويتألف من التراث العقلاني الإسلامي، ويتمثل في إعادة الاعتبار إلى المنهج الاعتزالي والمعارضة السياسية في التاريخ الإسلامي، كالخوارج والشيعة والزنج والتيارات المناوئة للسلفية وأهل السنة عموماً، النقد الجذري للاخوان المسلمين، إعادة الاعتبار إلى المدرسة الإصلاحية التي مثلها محمد عبده والكواكبي والأفغاني والطهطاوي وقاسم أمين وخير الدين التونسي والطاهر حداد، كذلك اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي. ويرى هذا التيار وجوب إعادة الاعتبار إلى الغرب والاستفادة من اليسار في تنظيماته وثقافته وعلومه الإنسانية. وفي مقابل اعتماد التدين الاخواني المقياس العقيدي في تقسيم الناس إلى كافر ومؤمن، اعتبر التدين العقلاني ذلك تهميشاً للصراع الحقيقي، إذ ينبغي أن يقوم التقسيم على أسس سياسية واجتماعية: وطني وخائن، ثوري ورجعي، إذ يمكن أن يكون مسلماً عميلاً وماركسياً وطنياً[١٨].

إن تفاعل هذه العناصر الثلاثة أو اصطراعها داخل الحركة الإسلامية يعبر عن بحث الحركة عن هويتها في مجال يتراوح بين طرفي الأصالة والتقليد من جهة، والحداثة من جهة أخرى. هذا هو الهمّ الشاغل للمفكرين والباحثين العرب خلال العقود الأخيرة، ولكن بالنسبة إلى الحركة الإسلامية لا بد من أن يكون تناول كتّابها ومفكريها متميزاً بإسلامية معينة تجمع بين التاريخي والمطلق. فالحركة حاولت أن تستوعب واقعاً خضع لتحولات عديدة، على رغم أن فوقيتها لم تكن سطحية؛ وهذه المعطيات الجديدة لم يكن من الممكن القفز عليها أو تجاهلها. لذلك فإن الخطاب الإسلامي التونسي أنتج أفكاره ومفرداته ولغته السياسية المختلفة عن فكر الاخوان المسلمين في مصر أو الجبهة الإسلامية القومية في السودان. وعلى رغم الاعجاب والتأثر بهذه الأخيرة، إلا أن ذلك اقتصر على

---

(١٨) انظر تعقيب راشد الغنوشي، بعنوان: «تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامي)،» على ورقة: الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس،» ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

الجوانب التنظيمية، وليس الفكرية أو الايديولولوجية. فالحركة الإسلامية التونسية عامة ذات اجتهادات فكرية تجعلها أقرب إلى الحداثة، أو بالأصح إلى التدين العقلاني، إذا لجأنا إلى المكونات الثلاثة، أي التدين التونسي، والسلفية الإخوانية، والعقلانية. فانخراط الحركة الإسلامية في العمل السياسي واحتكاكها بالقوى السياسية الأخرى، فرض عليها مواقف تختلف مع التدين التقليدي ـ الشعبي، ومع التدين الاخواني ـ السلفي. فالغنوشي يطرح السؤال التالي: «ماذا بقي في بداية الثمانينيات، بل بداية القرن الخامس عشر، ماذا بقي في تركيب الاتجاه الإسلامي من عناصر يمكن نسبتها إلى التدين التقليدي أو السلفي، وذلك بعد المواقف التي اتخذها الاتجاه خلال مؤتمره الاستثنائي (نيسان/ابريل ١٩٨١)، مثل إقرار التعددية، والإعلان عن حركة سياسية، ودفع العلاقة مع المعارضة في اتجاه التحالف، والاعتراف بمكانة المرأة لا عضواً ملتزماً في الجماعة، بل تمثيلاً حتى في المؤسسات العليا للحركة، وكذلك التطلع إلى توزيع للثروة يخالف جل المواقف التقليدية السلفية والتدين التونسي، وعدم التحرج من نقد التجارب الإسلامية المعاصرة وتجاوز البعد الطائفي في التعامل مع الثورة الإسلامية في إيران؟»[١٩]. ويبقى منه ـ أي التدين التونسي التقليدي ـ «احترام خصوصياته، احترام المذهبية المالكية كأسلوب في ممارسة العبادات واحترام العادات الدينية في الاحتفال بالمواسم والأعياد وحسن توظيفها، مع تخفيف التوتر إلى أقصى حد تجاه بعض البدع في التوسل والزيارات والممارسات الطرقية، واعتبارها جزئيات لا تستأهل شن الحرب ضدها ولا تمنع اللقاء والانتماء للحركة مع ترك حركة التطور الطبيعي تفعل فعلاً، وهي بالتأكيد ليست لمصلحة مثل تلك الممارسات»[٢٠]. أما بالنسبة إلى ما تبقى من التدين الاخواني السلفي فهو المنهج فقط أكثر منه تطبيقات ونتائج، ويتمثل في أمرين: اعتماد نصوص الكتاب والسنّة، ثم الإيمان بشمولية الإسلام، أي صلاحيته لكل زمان ومكان ومواقف إنسانية.

يتسم أي فكر توفيقي بقدر من التناقض والازدواجية حين يحاول أن يزاوج بين بنيتين فكريتين متمايزتين نتيجة اختلاف سياقهما التاريخي ورؤيتهما للعالم. وهذا الازدواج هو ما يعاني منه الفكر الإسلامي حين يربط بين التراث والمعاصرة، أو في الحالة التونسية التوفيق بين عناصر ثلاثية: التراث والنص والواقع. وقد رأى بعض الباحثين أن «حركة الاتجاه الإسلامي» تبنّت خطابين سياسيين متناقضين: **أحدهما** علماني عبّر عنه ابتعادها عن إطارها المرجعي الأساسي كما شكله الاخوان المسلمون، وتركيزها على التعددية الحزبية والعمل السياسي، مما أكسبها تأييد قطاعات غير تقليدية. أما الخطاب **الثاني** فهو إسلامي: «وعبر عنه ادعاء الحركة احتكار الرموز الحقيقية أو العالمية للإسلام». ولقد هاجمت السلطة هذه الطبيعة المزدوجة لحركة الاتجاه الإسلامي، وبالذات عام ١٩٨٧، حيث كشفت الحكومة عن التناقض بين التوجه الديمقراطي لبعض عناصر الحركة والتوجه الارهابي

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

لبعض آخر من ذوي الميول الراديكالية[٢١]. وتجد هذه الازدواجية حلها ـ في أغلب الأحوال ـ في الانقسام إلى مجموعات مختلفة تتباين أولوياتها الفكرية والسياسية. وقد تقدم مجموعة ما فكرة معينة وتجعل منها محور نظريتها أو نظرتها في تحليل الأوضاع والواقع، أو في رؤية عامة للكون والمجتمع، أو تفضل منهجاً بعينه في الفهم والمعرفة. وقدمت الحركة الإسلامية التونسية شخصيات عديدة ذات مساهمات متميزة داخل الإطار الفكري العام للحركة، ولكن الاختلافات في النهاية جعلت الوجود المشترك في تنظيم واحد غير ممكن، وهنا ظهر التياران الرئيسيان أو التيار الأكبر المتمثل في حركة «الاتجاه الإسلامي» ثم أخذ اسم حركة النهضة، والذي انفصل عنه تيار الإسلاميين التقدميين، وقد سمي في بعض الفترات «اليسار الإسلامي». فما هي الاختلافات الفكرية والطروحات الدينية ـ السياسية لدى كل فريق؟

اتخذ أغلب الباحثين في الحركة الإسلامية التونسية من كتابات مجلة **المعرفة** المصدر الأساسي لكتابات رجال الحركة الإسلامية بتياراتها المختلفة. وتعكس الموضوعات التي تم تناولها في المجلة خلال الفترة الممتدة من عام ١٩٧٢ وحتى عام ١٩٧٩، عام إيقافها، الاهتمامات الفكرية الأصلية للخطاب الإسلامي السياسي في تونس.

كما ظهرت مجلات أخرى مثل **المجتمع** في أواخر عام ١٩٧٩ و**الحبيب** في تموز/ يوليو ١٩٨٠، وانصب اهتمام المجلتين على القضايا السياسية المباشرة، وبالذات بعد قيام الثورة الإيرانية. كذلك صدرت مجلة **١٥/ ٢١** المعبرة عن فكر الإسلاميين التقدميين، ويرمز العنوان إلى التقويم الهجري، أي القرن الخامس عشر مقابل التقويم الميلادي، أي القرن الحادي والعشرين. والمقصود التوفيق بين عصرين، وقد كان هذا طابع الموضوعات التي عالجتها المجلة. وظهرت على صفحات هذه المجلات الأسماء التي شكلت فكر الحركة الإسلامية بتياراتها المختلفة منذ عقدين من الزمن، وبالذات: راشد الغنوشي، احميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي. هذا وقد نشط الإسلاميون في المجال الثقافي وحاولوا التجديد والاجتهاد أكثر من رصفائهم الإسلاميين في الأقطار الأخرى، وذلك لأن الواقع التونسي فرض عليهم قضايا مثل الحداثة والعلاقة مع الغرب ومسألة المرأة. وحاول الإسلاميون التونسيون أن يظهروا خصوصيتهم مقابل إسلاميي المشرق، وبالتحديد الاخوان المسلمين. وقد دار حوار طويل وشائك داخل الحركة بين تياراتها المختلفة بقصد الوصول إلى قواعد أساسية في التفكير في مواجهة التحديات التي أنتجها التطور التونسي. وقد كان حواراً حيوياً وخصباً أتاح المجال لأفكار متناقضة ومتطرفة أن تعبر عن

---

(٢١) ميشيل كامو، «تراجع الدولة أو القوة والأمل: عرض حول انحسار دور الدولة في تونس،» في: مصطفى كامل السيد، محرر، **التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي**، تأليف مجموعة من الباحثين (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٩)، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

نفسها. ويفسر أحد الباحثين هذه الوضعية الفكرية بقوله: «لكن هذا الحوار لم يخلُ من التطرف، ولأنه كان يجري في ساحة يحكمها العلمانيون وتفصلها ساعتان عن باريس، فإن مشكلات الحداثة والمعاصرة سرعان ما دخلت موضوعاً من موضوعات الحوار»[٢٢]. وهذه هي خصوصية تونس: العلمنة في الداخل والقرب من الغرب، لذلك جاءت مساهمات المفكرين التونسيين متميزة وطموحة ومتجددة.

نستطيع أن نجازف بالقول إن الكتابات الإسلامية التونسية تبحث عن إنسانية (Humanism) إسلامية، إن جاز القول بإمكانية بروز الإنسانية بمعناها المتداول داخل أي نسق أو بناء ديني يقوم على مقولة مثل: الحاكمية لله. وهذه هي المحاولة الأولى للتوفيق بين الإلهي والإنساني. ويظهر التأثير المعتزلي في فهم الإرادة الإنسانية، أو دور الإنسان ووظيفته في الوجود ونظرته إلى الكون ووسائله في الادراك والمعرفة. وهذا ما انطلقت منه رسالة «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي» التي أجازتها الحركة الإسلامية في مؤتمر عام ١٩٨٦، وهي تمثل قواعد التفكير أو الأرضية العقائدية لكل الاتجاهات في التفكير داخل الحركة[٢٣]. وساهم اتجاهان رئيسيان في محاولة تأصيل تفكير الإسلاميين: **الأول** «حركة الاتجاه الإسلامي»، وبالتحديد كتابات الغنوشي، **والثاني** إسهامات الإسلاميين التقدميين. والتقى الطرفان حول ضرورة التجديد في الفكر الإسلامي، لذلك واجهتهم مشكلة العلاقة بين العقل والوحي أو النص. وكان الاختلاف حول مدى سلطة العقل أو سلطة النص، وكلما اتسعت الأولى صار أصحابها أقرب إلى اليسار الإسلامي أو الإسلاميين التقدميين. والاتجاه الآخر يحترم النص، ولكن يسعى إلى تفاعله مع الواقع. وكلا الاتجاهين تبنى قضية منهجية تقول بمقاصد الشريعة والدين عموماً، وصارت المقاصدية منهجاً يقابل فقه الضرورة أو المصلحة المرسلة عند بعض الإسلاميين في المشرق. ولكن تيار الإسلاميين التقدميين ذهب بفكرة المقاصد إلى أقصى مداها بهدف وضع التاريخ في قلب عملية التدين. وكانت هذه نقطة الاختلاف والخلاف مع التيار الرئيسي الذي يتزعمه الغنوشي. ويتساءل أحد الكتّاب الإسلاميين بادئاً من القضية المنهجية الرئيسية: هل يحتمل الإسلام أن يتحول إلى جملة من المقاصد النبيلة لحساب المعاصرة كما برز في خطاب النيفر والجورشي؟[٢٤]. وقد وظف الإسلاميون التقدميون هذا المنهج في اتخاذ عدد من المواقف الجذرية في السياسة والتدين والفقه.

يعطي الغنوشي تقييماً لتيار الإسلاميين التقدميين يوضح أهم أفكارهم وتطور هذه الأفكار، وما طرأ عليها من تعديل أو تغيير أو إلغاء، من خلال تفاعلها مع واقع متغير وفكر آخر. ويرى أن هذا التيار الذي وصفه بالتدين العقلاني قد بدأ يحد من غلوائه

---

(٢٢) الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس**، ١٧٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

ويخفف من تطرفه، يقول: «... فلم يعد يطرح قضية التخلي عن الحدود، واتخذ تناوله لرجال الحركة الإسلامية وأقطاب السلفية المعاصرين والقدامى طابعاً أكثر جدية [....]، كما تخلى عن مقولة اليسار الإسلامي، واستعاض عنها باسم أقل إثارة للحساسية السلفية (الإسلاميون التقدميون)، ولكنه ظل يحتفظ برؤيته الأساسية حول أولوية العقل على النص، وإن صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة: العلاقة الجدلية بين العقل والنص، وهي صياغة لا تغير من العلاقة السابقة شيئاً كبيراً. جلّ ما في الأمر أنها تجعلها في منزلة واحدة ـ مما لا يكفي للأصولية الإسلامية قبولها بحال ـ وظل هذا التيار محافظاً على موقفه من تطوير الشريعة، بما يتلاءم مع تطور الواقع من دون تمييز بين مجال التطور والثبات في الشريعة، حتى وإن أدت مقتضيات التطور إلى تجاوز ظواهر النصوص القطعية وتعطيلها تحقيقاً للمقاصد، كما هو الشأن في مسألة تعدد الزوجات. فاعتبرت مجلة **الأحوال الشخصية** التي أصدرها النظام البورقيبي مكسباً تحررياً، كذلك اتخاذ العقل لا النص مقياساً للرواية»[٢٥]. يكشف هذا الاستشهاد عن مواقف اعتبرت متطرفة، مثل تعطيل الحدود، وذلك كمحاولة للاجتهاد الذي ذهب بعيداً بحسب تقدير المجموعات الإسلامية الأخرى. ولكن التيار الأساسي، أي حركة الاتجاه الإسلامي، يعدّ ضمن التدين العقلاني مع فارق في درجة الاجتهاد، وليس حول المبدأ نفسه. لذلك حين نناقش الآراء والمناهج لدى الطرفين، نلاحظ تداخلاً ويصعب تحديد الفواصل. ولكن مع انفصال جماعة الإسلاميين التقدميين عام ١٩٨٢ زادت الحاجة إلى التمايز والخصوصية. لذلك حاول أعضاء هذا التيار تعميق الإصلاحي والتجديدي على حساب العمل السياسي وحشد الجماهير.

يرصد الحامدي القواعد الأساسية لتفكير الإسلاميين كما وردت في رسالة «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي» التي وضع مقدمتها حين صدرت عام ١٩٨٧. ويلاحظ أن الإسلاميين التونسيين حين قاموا بتقويم مسيرة الحركة، واجهوا المشكلة الأصولية والفكرية بحجمها الحقيقي؛ وأدركوا «أن أي عمل تغييري نحو الأفضل، وأي منهاج للحياة، يجب أن تنبثق عن جملة تصورات واضحة لمنزلة الإنسان ووظيفته في الوجود وعلاقاته ببقية عناصر الكون ووسائله الأساسية في الادراك والمعرفة»[٢٦]. وهذا ما أشرنا إليه قبل قليل كمظهر لفكر إنساني ـ إسلامي حاولت الحركة أن تتبناه في سعيها «للاسهام في بلورة ثقافة إسلامية عميقة معاصرة». وقد جرى نقاش حول الجوانب المعرفية والثقافية، وضرورة ألا تحصر الحركة نفسها في العمل السياسي اليومي. كذلك عدم الاعتماد على «ثقافة إسلامية سطحية وهشة، وعلى تجاهل لمشكلات منهجية عميقة يتعاطى معها الفكر الإنساني بمختلف مدارسه، ويتعاطى معها غير قليل من العلمانيين العرب بدرجة عالية

---

(٢٥) الغنوشي، «تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامي)،» ص ٣٠٦.

(٢٦) الحامدي، المصدر نفسه، ص ١٧٦.

من التطرف والميل إلى الحسم غير المؤسس والاستفزاز ذي الخلفية السياسية البحتة»[٢٧]. هذه العوامل الذاتية والموضوعية شكلت تحديات للحركة وحتمت عليها اهتمام بالقضايا الثقافية والانغماس في معالجة المشكلات المعرفية والمنهجية، إسوة ـ كما يقولون ـ بعلماء الأجيال الأولى من المسلمين، مثل الشافعي وأبو حنيفة والغزالي والقاضي عبد الجبار وابن حزم والجاحظ والأشعري والتوحيدي والقرطبي وغيرهم من مفكري القرون الهجرية الخمسة الأولى. يضاف إلى ذلك الضرورات الحزبية التي اقتضت وجوب اتفاق أبناء الحركة الواحدة على بعض المسائل في فهم الإسلام، خاصة منهج التعامل مع الوحي ودور العقل في عملية التدين[٢٨].

تقرر الرسالة أن العقيدة «هي أساس العمل، والنية شرط الصحة والثواب الكامل لعمل الجوارح، ولا تكفر الحركة مسلماً أقر بالشهادتين [. . .] إلا أن يقر بكلمة الكفر أو ينكر معلوماً من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القرآن أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو أتى عملاً لا يحتمل تأويلاً غير الكفر». وتضيف الرسالة: «إن العقيدة الإسلامية أساس لتصور أشمل يحرر الإنسان من نوازع الهبوط والجهل والخرافة، ويحرر العلاقات الاجتماعية من كل ألوان التسلط والظلم، ويركز مفهوم الأمانة والخلافة كوظيفة أساسية للإنسان في الأرض يدفعه لاقتحام الكون وتسخيره»[٢٩]. وفي سياق التوفيق بين العقل والنص نفسه، تؤكد الرسالة تميز الإنسان عن سائر عناصر الكون بعنصرين أساسيين: التكريم والتسخير، حيث يقصد بتكريم الإنسان إعطاؤه العقل كقوة إدراكية تمكنه من استيعاب العالم الخارجي بطريقة تجعله في وضع هي قادرة على السيطرة عليه، يضاف إلى ذلك إيتاؤه حرية الإرادة والاختيار. أما التسخير فيقصد به تسخير بقية عناصر الكون للإنسان واستخلافه فيها ودعوته إلى اقتحام الكون واستثمار موارده لأداء الأمانة. وبالتالي تتلخص وظيفة الإنسان ـ وفقاً لتحليل ونتائج رسالة الرؤية الفكرية للحركة ـ بأنها أداء الأمانة وعبادة الله في كل أوجه الحياة وترقية الذات. وتكتمل فكرة الإنسانية ـ الإسلامية لدى الحركة بتحديد دور العقل في كل هذا، لأنه سبب التكريم وأداة التسخير أو أساس التكليف بالخلافة. وتصل الرسالة إلى إبراز علاقة جدلية بين العقل والوحي، أو بالأصح، تعيين حدود العقل في وجود الوحي، إذ نجد هذا التعريف للعقل وتفاعله مع الوحي: «والعقل قوة إدراكية معيارية خوطب الانسان على أساسها بالوحي ليتحمله فهماً وتطبيقاً». أما الوحي «فهو جملة التعاليم الهادية التي جاء بها الرسول ﷺ مبلغاً إياها عن ربه، منضبطة في النص القرآني ونصوص الحديث الشريف والأحاديث القدسية، ولا تخرج الأحاديث عن الوحي لكونها هدياً إلهياً كلف الرسول بإبلاغه»[٣٠].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

نلاحظ أن الغاية النهائية لهذا التفكير هي التجديد من خلال اجتهاد صحيح يكون ملتزماً بشروط وضوابط الاجتهاد المعروفة، ويكون في الوقت نفسه معاصراً. ولكن الرسالة تحكم صلة العقل بالوحي من خلال تقسيم للمجالات، ففي مجال العقيدة والعبادات يحدد الوحي مبادئ وأحكاماً تفصيلية نهائية لا تغير أو تبدل، بحسب القاعدة الأصولية: «لا يعبد الله إلا بما شرع». أما في ما يخص مجال التشريع الاجتماعي والسياسي، فإن الوحي ـ عدا بعض الاستثناءات المحددة ـ «يكتفي بوضع أصول كلية ورسم قواعد عامة تفتح أمام العقل البشري مجالاً متسعاً يمكنه من الاجتهاد في استنباط ما لا نهاية له من التطبيقات العملية لتلك الأصول وتحويلها إلى تشريعات تفصيلية متصلة بواقع الحياة، على أساس الإحاطة العميقة بتطور المعرفة الإنسانية وتجاربها»[٣١]. هذا الموقف ليس جديداً، فقد بدأ مع الاحتكاك بالحضارة الغربية، ولكن الجديد هو أن الحركة الإسلامية التونسية، التي وجدت في البيئة العربية ـ الإسلامية الأكثر تعرضاً لتأثيرات الحداثة والتغريب، كان لا بد من أن تذهب بعيداً في الاجتهاد وفتح كل السبل بقصد استيعاب التحولات الاجتماعية والثقافية التي مرت بها تونس.

يرى كثيرون أن المجموعة التي سميت بالإسلاميين التقدميين أو المستقلين لاحقاً، قد وصلت ـ أحياناً ـ إلى درجة الغلو في الاجتهاد والتأويل، وبالتالي البعد عن الأصول. ولكن هذه المجموعة هي في الواقع الأكثر جرأة في دعوتها إلى التحديث الإسلامي أو أسلمة الحداثة، وبالذات في جوانبها السياسية. وقد صاغت مجموعة من الكتّاب نصاً تحت اسم **المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين: لماذا الإسلام؟ كيف نفهمه؟**[٣٢]. وتبدو هذه المجموعة أقرب إلى ما يسمى داخل الحركات الإسلامية عموماً، بالاتجاه التربوي أو بالتربويين، أي القائلين بأسبقية تربية أفراد المجتمع إسلامياً على تجنيدهم وتجييشهم سياسياً. لهذا السبب ولخصوصية تونس، احتلت المسألة الثقافية موقعاً رئيسياً ومتقدماً في فكر هذه المجموعة، وتأتي السياسة بمعناها المباشر والسائد بعد ذلك. وينادي الجورشي بثورة ثقافية، «لأنها تمثل عنصراً جوهرياً في إعادة بناء وعي المجتمع، وان تتم بعد ذلك إعادة هيكلة هذا المجتمع». ويتساءل عن أيهما حدث في بداية الأمر: الدولة أم المجتمع؟ فالدولة في تاريخ الإسلام نتيجة ظروف معينة وذات تأثير محدود، بينما في الغرب الدولة نتيجة عوامل مختلفة من أهمها الثورة الصناعية. وتميز الغرب بوجود مؤسسات تسمح بالتصدي لهيمنة الدولة، ولكن تنعدم هذه المؤسسات في مجتمعنا. فالمجتمع واجه دولة قوية تحكمت في كل شيء وأصبحت القاعدة والمجتمع. يضيف: «وفي تونس عندما يتحدث رئيس الجمهورية، فهو يتحدث كما لو كان قد قام هو شخصياً بخلق المجتمع.

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٨٠. جل التحليلات في هذا الجزء من كتاب الحامدي المذكور، باعتباره مؤرخاً للحركة ومتابعاً لتطورها بعد المنع وحتى استقالته المعلنة.

(٣٢) **المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين: لماذا الإسلام؟ كيف نفهمه؟**، صياغة صلاح الدين الجورشي، محمد القوماني وعبد العزيز التميمي (تونس: دار البراق للنشر، ١٩٨٩).

إنه مجتمعه. أعتقد أن المثقفين، أياً كانت اتجاهاتهم، تورطوا في هذه المشكلة. لقد دافعوا بدورهم عن هذه الدولة، الدولة الحديثة، إذ إن هذه الدولة العصرية هي ــ في رأيهم ــ الكفيلة بخلق مجتمع حديث»[٣٣]. ويصل إلى أن التغيير الحقيقي «هو الذي يتجه نحو إعادة تكوين المجتمع المدني بحيث يصبح قادراً على مكافحة أية دولة حتى إذا كانت مسلمة».

اتجه «الإسلاميون التقدميون» نحو ثورتهم الثقافية من خلال الانطلاق من فهم جديد للدين. يقول النيفر: «ما زالت المسألة السياسية مسألة هامة ولكنها لم تعد لها الأولوية. أصبحت مشكلة إعادة قراءة الفكر الديني هي التي تحتل المركز الأول»[٣٤]. ونجد هذا الموقف واضحاً وقاطعاً حين نتابع مواصفات الخطاب الإسلامي التقدمي، كما وردت في **المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين**، إذ نجد أولية العامل الثقافي. ويفتتح الكتاب بعنوان «في أولوية النضال الثقافي»، ويبدأ: «يقول الاسلاميون التقدميون بتعدد وتشابك العوامل التي أدت إلى فقدان المسلمين لشروط التقدم الاجتماعي والاستقلال الحضاري والوحدة السياسية». وتذكر بعض الأسباب السياسية والاجتماعية ـ الاقتصادية التي تعتبر مهمة، ولكن النص يؤكد: «فالخيارات السياسية والاجتماعية والأخلاقية تبقى في نهاية التحليل إفرازاً للمشروع النظري العام الذي ينطلق منه الأفراد والجماعات، وكذلك الأمم لتحديد علاقاتهم بالوجود والتاريخ. لهذا يعتقد الإسلاميون التقدميون أن كل تحليل عميق للأزمة الشاملة التي تعيشها المجتمعات العربية ـ الإسلامية يفضي بالقول إلى أولوية العقلي والثقافي، سواء في فهم آليات الأزمة أو في بلوغ تحديث اجتماعي واقتصادي وسياسي للمجتمع والدولة»[٣٥]. وهذا لا يعني إلغاء السياسي ولكن ــ بحسب قولهم ــ يقصد به تأسيس السياسي على أرضية فكرية. وكل عملية تغيير للواقع تحتاج بالضرورة إلى نظرية توجهها «وتعمل باستمرار على تحويل الواقع المتحرك إلى صورة ذهنية تساعد على فهمه والسيطرة على آلياته والتحكم النسبي في حركته الداخلية والجدلية. وكما أن قضايا الديمقراطية والتحرر الاجتماعي لا تتحقق وتدوم إلا إذا استندت إلى ثقافة تحريرية وإنسانية تؤمن بالحقوق وتناضل ضد الفوارق»[٣٦].

يحدد الإسلاميون التقدميون منهجهم في التجديد الثقافي باعتماد العقل كوسيلة في فهم النصوص المقدسة من كتاب وسنّة، من دون الوقوع في الحرفية أو النصية. لذلك يؤكدون مثل غيرهم من العقلانيين في الفرق والنحل الإسلامية على الاجتهاد في الفهم والتأويل، ونقرأ في كتاب **المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين** ما يلي: «لا يوجد فهم

---

(٣٣) بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٣٥) **المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين: لماذا الإسلام؟ كيف نفهمه؟**، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

واحد وموحد للإسلام كمحتوى ووظيفة. وليس هذا القول بدعة أو تمييعاً للدين، فالإسلام مصدره الوحي، والوحي نصوص، والنصوص لا تنطق بنفسها. لهذا اختلفت الرؤى والتقييمات بين الصحابة، فيتدخل الوحي أو الرسول ﷺ ليحسمها في جوانب وينقلها إلى مجالات جديدة للاختلاف، بل إن القرآن خلال ثلاثة وعشرين سنة من البعثة تدخّل لإلغاء آيات وتعديل أحكام وهو ما عرف بالناسخ والمنسوخ». ويضيف كتّاب **المقدمات النظرية** قائلين: «وبالإضافة إلى ضغوط الزمان والمكان وتدخّل التاريخ في توجيه الوحي، هناك استعداد الرسالة نفسها لتقبل الاختلاف وإضفاء المشروعية عليه والعمل على تأطيره. إن التأويل والصراع جزء من فلسفة القرآن ومنهجه، وذلك اعتماداً على نوعية الخطاب المجازي و(الرمزي) ودعوته إلى استقاء الحكمة والتأمل في فضاءات الفكر البشري الواسعة، واعتبار أن الحقيقة ليست ملكاً لفرد أو مجموعة مهما ارتقى وضوحها وحققت من مكاسب، لأن الحقيقة في التصور القرآني تنبت وتتجدد وتتكامل من خلال الحوار المتواصل والصراع الفكري والاجتماعي»[٣٧].

ترتبط فكرة الإنسانية ـ الإسلامية بموقف الإسلاميين التقدميين من قضية الديمقراطية ومن التسامح ونسبية الأفكار. لذلك رأوا ضرورة «الفصل بين الدين والتدين، بين الإسلام والفكر الإسلامي، بين الرسالة والجماعات، بين المقاصد والأحكام، بين الوحي كأفق وبين الوحي كتاريخ، إذ بذلك يزيلون التقديس على المسائل والوقائع، ويكشفون على المكبوت والمسكوت عنه، ويشرعون للتجديد والاجتهاد، وينقلون الخلاف من علاقة بالله إلى علاقة بين البشر يطمحون من خلالها إلى الرقي في ضوء الخطاب الإلهي». ويدعو الإسلاميون التقدميون إلى محورية الإنسان وتوحيد أبعاده المختلفة. ويتحدثون من دون لبس أو غموض عن دور الإنسان وحقيقة خلافته في الكون وليس في السلطة والحكم فقط. ويقررون في وضوح قاطع: «إن أي حديث عن الدين بمعزل عن الإنسان هو إخراج للدين عن بوتقة الفعل وتهميش لدور الإنسان في التاريخ وخيانة للدين والإنسان معاً، وهو فصل بين الله والعالم، بين الخالق والمخلوق، وقطع للعلائق التي أتى الدين لكشفها وتثبيتها. فالدين لم يأت غاية في ذاته، وإنما أداة للإنسان لتحقيق وعيه بذاته وتكامله في التواصل بينه وبين الكون، أي نقل الإنسان من حالة الوحشة إلى حالة الإيناس، ومن حوزة الحاجة إلى حوزة الحرية»[٣٨]. ويلتقي الإسلاميون التقدميون مع فكر الإخوان الجمهوريين السودانيين في تركيزهم على الإنسان والحرية في الدين، وحتى تفسيرهم للعبادات بحسب حكمة مشروعيتها ووظيفتها في زيادة حرية وإنسانية الإنسان. ويقدم الاثنان العقل على النقل في حالة ظهور أي تعارض، واعتبار القرآن وتفسيره قراءة إنسانية.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

نخلص إلى أن الحركة الإسلامية التونسية بجناحيها تحاول التكيف مع واقع شديد التعقيد نتيجة لعملية تحديث تمت في مجتمع تابع اقتصادياً وتقليدي في غالبية سكانه. لذلك حاولت النخبة القيام بمهمة تقارب دور الاستعمار حين أسمي ذلك «عبء الرجل الأبيض». وعلى رغم إخفاقات عملية التغريب والتحديث، إلا أنها خلخلت كثيراً من الثوابت الاجتماعية حتى وإن لم تأت بالبدائل المناسبة والمستمرة. فالحركة الإسلامية التونسية هي الوجه الآخر لتاريخ التحديث، وقادتها نتاج هذا التطور، وخطابها حوار نقيض أو سجالي مع خطاب النخبة التي قادت الحركة الوطنية ثم حكمت بعد ذلك. وهذا سبب القول بأن الأصولية ليست ضد الحداثة، بل قد تكون ضحيتها ثم بعد ذلك عادتها؛ لأن سيرورة التحديث أو التنمية المنقوصة ملأت المجتمع بكثير من الهامشيين والمغتربين، أي الذين عجزوا عن الاندماج أو رفضت دمجهم. ولقد أصاب الباحث التونسي المرموق عبد القادر الزغل، حين سمى الغنوشي الابن غير الشرعي لبورقيبة. فقد اكتسب بورقيبة صفة ممثل الحركة الوطنية منذ الثلاثينيات، وكان يعبّر عن هموم وطموحات التخوم الاجتماعية الجديدة التي أفرزتها التحولات عقب دخول الاستعمار، من خريجين وتجار وحرفيين وعمال مهرة وشبه مهرة، وهم جميعاً مرتبطون بالمراكز الحضرية أو ريفيون متصلون بالمدينة. ثم أنتجت تحولات ما بعد الاستقلال، وبالذات على مستوى التحضر وتوسيع شبكة التعليم وتعميمها على كامل البلاد، تخوماً اجتماعية جديدة متأتية من فشل المشروع التحديثي. لم تستطع الفئات الجديدة أن تنافس اقتصادياً أو اجتماعياً، فالمتعلمون لم يتم استيعابهم تماماً في سوق العمل، كما أن ازدياد قدرة النمط الاستهلاكي على أن يسود في حياة المجتمع أبعد قطاعات من البرجوازية المحلية عن مجال التأثير. وبسبب هذه التحولات قوي الشعور بالكبت والحرمان، ولكن لم تعبّر التخوم الاجتماعية الجديدة ــ كما يقول الزغل ــ عن ذلك في شكل صراع طبقي للتنوع الشديد في المواقع الاجتماعية المهنية المكونة لهذه التخوم، بل اكتفت بترجمة ذلك الشعور سياسياً في شكل أحكام أخلاقية تنزع الشرعية عن النظام القائم. وفي هذا الصدد لا يختلفون عن التخوم الاجتماعية التي قادت الحركة الوطنية وتزعمها بورقيبة. ويقرر الزغل في النهاية أن الغنوشي والحركة الإسلامية عموماً لا يمثلان انقطاعاً في التطور التاريخي - الاجتماعي التونسي، بل تعبيراً مختلفاً عن الواقع الاجتماعي والتاريخي نفسه. يقول: «إن الغنوشي في نهاية المطاف هو الابن غير الشرعي لبورقيبة، مثلما أن هذا الأخير هو الابن غير الشرعي للجمهورية الفرنسية الثالثة والرابعة، لكن الاثنين هما، أولاً وقبل كل شيء، نتاج المجتمع المدني التونسي المتجذر في تقاليد التواصل العريقة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط، وهما أيضاً ممثلان لاستمرارية التقليد الإصلاحي لزعماء السياسة مثل خير الدين، وللعلماء مثل الطاهر بن عاشور»[٣٩].

---

(٣٩) عبد القادر الزغل، «الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية،» ورقة قدّمت إلى: **الدين في المجتمع العربي**، ص ٣٤٤.

ثالثاً: موقع الديمقراطية
في فكر الحركة الإسلامية وممارستها

اهتمت الحركة الإسلامية التونسية بقضايا أكثر حضوراً في الواقع التونسي خلافاً لما يحدث في المشرق، فنجد موضوعات الديمقراطية والمرأة والعلاقة مع الغرب ذات أولوية في كتابات الإسلاميين ونقاشاتهم أكثر من موضوعات تطبيق الشريعة والقوانين الإسلامية والحدود الشرعية وجاهلية المجتمع والدولة التي تثير اهتمام الاخوان المسلمين وغيرهم من الاسلامويين في المشرق. وفي هذا السياق، يمكن أن نفهم مطالبة الإسلاميين التقدميين بإبراز خصائص التونسة في الحركة، وهي تعني بحسب تعريفهم، «الدفاع عن بناء تجربة ذاتية، وما تعنيه من نقد التجارب الاخوانية والتأكيد على عدم إلزاميتها، بل التدليل على فشلها التاريخي. والتونسة تعني فهم خصوصيات الواقع والمرحلة القطرية واعتبارها أصلاً في التصور والتحرك والبناء. والتونسة تعني شق تجربة جديدة مستقلة لا تعتمد على نفس المرجعيات والآليات»[٤٠]. كانت إشكالية الديمقراطية والحريات هي القضية المركزية لدى الإسلاميين التونسيين، وقد حاولوا أن يساهموا في الوصول إلى موقف إسلامي متكامل يتقاطع مع الفكر الليبرالي مع الاحتفاظ بتمايز الفكر الإسلامي وتاريخه المختلف. لذلك سنحاول عرض مواقف الإسلاميين التونسيين النظرية والعملية من الديمقراطية بدءًا من مفهوم الدولة الإسلامية في فكرهم، وفكرة الديمقراطية وحقوق الإنسان، ثم وضعية المرأة وحقوق المواطنة أو وضعية غير المسلم في المجتمع الإسلامي. وسنحاول أثناء ذلك اختبار المواقف الفعلية والممارسة في عمل الحركة، إذ مكّنت الخلفية الفلسفية لدى بعض الإسلاميين من تقديم طروحات فكرية مقنعة نسبياً، وتبنّت الحركة مفاهيم جديدة وحاولت دمجها في العقيدة الإسلامية. هذا وقد كرس الشيخ راشد الغنوشي كتاباً كاملاً لمناقشة المفاهيم والمسائل الخاصة بالحكم والحرية. يقول في مقدمة الكتاب: «لقد كانت قضية «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» الهمّ الأعظم الذي استبد بي مذ بدأت الحركة الإسلامية في تونس تتحول من مرحلة الدعوة لمبادئ الإسلام في مواجهة الثقافة الوافدة المهيمنة إلى مرحلة التفاعل الوسيع مع هموم المجتمع التونسي، والعربي عامة (أي منذ أكثر من عشر سنوات)، وكان أهمها قضية الحرية، ولا تزال. فكان تقديم إجابات واضحة عن التحديات المطروحة على الفكر الإسلامي في بلد مثل تونس، قد ضرب بسهم وافر في التغرب والثقافة، ضرورة معرفية لا بديل عنها للحركة الإسلامية فيها»[٤١].

---

(٤٠) **المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين: لماذا الإسلام؟ كيف نفهمه؟**، ص ١٢.

(٤١) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ١٧.

مفهوم الدولة والديمقراطية وحقوق الإنسان

جاء كتاب **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** ليُجمل مواقف الحركة الإسلامية التونسية وزعيمها من قضية السلطة السياسية والحريات في الدولة الإسلامية تاريخياً ومستقبلاً. ويحاول الغنوشي في هذا الكتاب إثبات وجود دولة إسلامية، ثم تحديد المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي، ليناقش ضمن ذلك موضوعات الحقوق والحريات السياسية، ثم ضمانات عدم الجور أو الحريات العامة في النظام الإسلامي.

انشغل المفكرون والحركيون الإسلاميون منذ ظهور كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** بتفنيد فرضية عدم إقرار الإسلام وجوب قيام دولة بالمعنى المتعارف عليه. وقد استهل الغنوشي كتابه بمقدمة تعتبر السلطة في الإسلام ضرورة أو طبيعة اجتماعية ضرورية. ويقول بوجود إجماع بين القدماء باستثناء عالم من المعتزلة وفرع صغير من فروع الخوارج «اعتبروا إقامة الإمام أو الدولة الإسلامية ليس واجباً دينياً، وإنما مصلحة شرعية يؤخذ بها بقدر الحاجة إليها، فإذا أمكن إقامة العدل من غير إمامة انتفت الحاجة إليها»[٤٢]. ولكن الغنوشي يورد بالإضافة إلى دليل الاجماع، الدليل التاريخي المتمثل في مجتمع أو دولة المدينة بحسب الصحيفة أو دستور المدينة. يضيف إلى ذلك السلطة الاجتماعية، ويقصد بذلك سنن الاجتماع بين البشر، التي تقتضي تنظيم أمورهم، لذلك لم يحتج الإسلام إلى أمر بإقامة السلطة. ولكن ما يحتاج إلى تنصيص وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها، وهي إقامة العدل[٤٣]. وانتهى مثل غيره من جمهور المسلمين إلى أن السلطة وظيفة اجتماعية لحراسة الدين والدنيا، ويضيف إلى ذلك أن القائمين عليها ليسوا إلا موظفين وخداماً عند الأمة. قصد بهذا أن يستنتج أنها «سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث عُلْوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي على كل سيادة أخرى في هذا النظام. أما ما تبقى، فهو وسائل يؤخذ بها على قدر مساهمتها في تحسين أداء تلك الوظيفة، ألا وهي، دحض الظلم وإقامة العدل على مقتضى الشرع الإلـهي، أي بحسب ما نص عليه أو تضمنه، أو بحسب ما يوافقه أو بحسب ما لا يخالفه»[٤٤].

القضية الثانية بعد إثبات وجود الدولة في الإسلام، هي الأسس والمبادئ التي تقوم عليها تلك مثل غيرها من الدول. وهنا تأتي التساؤلات حول موقع الديمقراطية في مثل هذه الدولة الإسلامية، إذ تواجهنا مجدداً مسألة الأولويات في وظائف الدولة مثلما واجهتنا في مهام الحركات الإسلامية. هل تهدف هذه الدولة إلى تحقيق الديمقراطية أو الشورى حتى ولو كان ذلك على حساب مبادئ أخرى مثل العبادة أو وحدة الأمة؟ ويفرّق الغنوشي مثل غيره من الإسلاميين المعاصرين بين الديمقراطية كمبدأ أو عقيدة،

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.

وبين وسائل الديمقراطية وآلياتها كما تظهر في المؤسسات والتنظيمات. ويتضح في هذا المجال مأزق الإنسانية الإسلامية التي سبقت الاشارة إليها كاتجاه تتميز به محاولات التجديد داخل الحركة الإسلامية التونسية، إذ يظهر تناقض بين الإنسانية (Humanism) والاستخلاف. يعتبر الغنوشي أن الإنسان في الأولى مقطوع عن الله أو متمرد على الله كرد فعل لحضارة القرون الوسطى التي سحقت الإنسان، بينما الفكرة المركزية في الحضارة الإسلامية هي الإنسان المستخلف عن الله، ويوضح نظرية الاستخلاف باعتبارها الركن الأساسي في الفلسفة الإسلامية السياسية، وتتضمن «الاعتراف بوحدانية الله وأنه ـ سبحانه ـ رب كل شيء ومليكه والحاكم بغير معقّب ولا شريك، وأن قانونه يعلو كل قانون»[٤٥]. من ناحية أخرى، يضيف: «إن الإنسان كائن مكرم بالعقل والحرية والمسؤولية والرسالة، قد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم، حقوقاً لا سلطان لأحد عليها ويحمل تكاليف لا انفكاك له منها، وهي في جملتها تشكل عهداً أو عقداً: أن يعبد الله لا يشرك به أحداً وفق شريعته»[٤٦]. وهذا يعني علو الشريعة عن كل سلطان آخر، وفي الوقت نفسه، تحاول الإنسانية الإسلامية ألا تحرم الفرد من حرية الإرادة والفعل. وأعتقد أن هذه هي القضية الكبرى في مجمل الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر حين يحاول التوفيق بين النص والحياة، وبالذات في القرن العشرين بكل ما يحمل من تحولات وتحديات لا تتوقف. لذلك احتاج مفهوم مثل الديمقراطية الى أن يتأصل في الفكر الإسلامي. ولا يكفي كما هو معلوم القول بأن الإسلام لا يتعارض مع الديمقراطية، ولكن أن يتمثل المسلمون الديمقراطية وكأنها جزء من عقيدتهم ورؤيتهم العامة.

ظهرت حاجة واقعية، وتبعتها حاجة معرفية وفكرية فرضت على الحركة الإسلامية التونسية أن تكون ذات اهتمام خاص وجاد بقضية الديمقراطية. وعلى رغم أن الموقف جاء متأخراً وما زال يحمل في طياته بعض التناقضات العملية، إلا أن الحركة تميزت بالريادة في هذا الموضوع مع بعض أحزاب إسلامية قليلة. فقد بدأت الحركة بعد عام ١٩٨٤ تعلن صراحة وبوضوح قبولها لكل شروط اللعبة الديمقراطية وما يترتب عليها من نتائج. ويكتب بورغا: «وللمرة الأولى ـ حسب معلوماتنا ـ يتخذ مناضلو الإسلام السياسي في العالم العربي موقفاً صريحاً مع الديمقراطية التي يطالبون بها ويدافعون ـ رغم الاختلافات الايديولوجية ـ عن حق التعبير والتنظيم بالنسبة لجميع الأحزاب الموجودة حتى إذا كانت هذه الأحزاب تمثل النقيض الأقصى لهم مثل الشيوعيين. ويصل بهم الأمر إلى القول بأنهم على استعداد لاعتبار سلطة الشيوعيين شرعية إذا كانت تلك رغبة الشعب الذي يدلي برأيه بطريقة ديمقراطية»[٤٧]. وقد كان كتاب الغنوشي الأخير **الحريات العامة**

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٤٧) بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ١٩٤، ويرجع إلى وقائع المؤتمر الصحفي الذي عقد بمناسبة تأسيس الحركة يوم ٦ حزيران/يونيو ١٩٨٦.

في الدولة الإسلامية ـ كما أسلفنا ـ جهداً فكرياً لتبيئة أو توطين الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان في فكر الحركات الإسلامية، ثم في المجتمعات والدولة الإسلامية.

يؤكد الغنوشي في محاولته تبيئة أو استنبات الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية على وجود فلسفة لأي نظام حكم هي التي تشكل مكونات هذا المبدأ أو ذاك في حالة تغير زمانه أو مكانه. يكتب عن هذا الجانب: «إن أنظمة الحكم لا تتمايز بمؤسساتها السياسية والقانونية التي تدار من خلالها السلطات وتتخذ القرارات، رغم أهمية ذلك، بقدر ما تتمايز بنوع الأفكار والعقائد والقيم والقواعد التشريعية الرئيسية التي تمثل مضمون نظام معين وروحه العامة وتشكل الشخصية الفردية والعلاقات الجماعية لمؤسسي ذلك النظام وتصوراتهم عما هو عدل وحق وخير، وعما هو ظلم وباطل وشر... وعما يجعل هذا العمل خيراً أو شراً»[٤٨]. ويرى أنه من السهولة بمكان نقل مؤسسات نظام معين من مجتمع إلى آخر، بينما يصعب نقل الروح العامة ونظام الأفكار وقواعد التشريع. وهنا يعبر عن موقف متحفظ تجاه فعالية النظام الديمقراطي القائم في عدد من المجتمعات المعاصرة أو كما يسمى النظام الديمقراطي الغربي، إذ يستطرد في تحليل أسباب فشل الديمقراطية حين نقلت إلى مجتمعات أخرى مختلفة، مستنتجاً: «... وذلك مردّ خواء المؤسسات الغربية وفشلها في أن تؤتي خارج إطارها التاريخي والثقافي حتى تلك الثمار الضئيلة التي أتتها داخل ذلك الإطار. لقد سبق وأكدنا أن الديمقراطية، مثلاً، ليست مجرد إعلان دستوري لحقوق الإنسان وانتقال السلطة إلى الشعب واعتماد أسلوب الانتخاب في قيام السلطة التنفيذية والتشريعية [...] بقدر ما هي تقدير معين للإنسان وللكون وللحياة تقديراً يرسخ كرامة الإنسان وحريته وينأى به عن السقوط في هاوية الرق أو الاستبداد»[٤٩]. ويرجع حسنات النظام الديمقراطي إلى ايجابيات التصور الإنساني الذي قدمته فلسفة عصر النهضة والإصلاح الديني، ولكن يأخذ على ذلك التصور بعض السلبيات، مثل الفصل بين الروح والمادة أو العقل والروح، بل الأهم من ذلك «تأليه العقل». ويقول الغنوشي، استنتاجاً من هذا الاتجاه الفلسفي: «لئن أطلق العقل من عقاله يجوب الآفاق ويستكمل مسيرة المعرفة ليوظفها في كثير من الأحيان توظيفاً إبليسياً في إشباع أهواء التسلط والمتعة الآثمة... فقد أطلق الغرائز المحمومة أيضاً دون ضابط ولا رادع»[٥٠]. تصل كل التحليلات الإسلامية إلى هذا الاستنتاج لكي تجد مقاربة جيدة تقول بأن الفكر الإسلامي هو البديل الكامل الذي استطاع بقيمه الروحية والأخلاقية أن يتجنب السقوط في أخطاء الفلسفة الغربية وانزلاقاتها أو في انحرافات الغرب الاجتماعية.

يرى الإسلاميون أن الدولة الإسلامية تقدم المبادئ البديلة التي يمكن أن تتفوق على

---

(٤٨) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٦.

مبادئ الدولة الغربية. فهذه الأخيرة تعتز بتقدمها الديمقراطي بسبب اعتمادها مبدأ الشرعية المتمثل في سيادة حكم القانون واعتبار الشعب مصدر السيادة والسلطات. أما ما يميز الإسلام، فهو قيامه على دعامتين: النص والشورى. فالشرعية في النظام الإسلامي هي في الالتزام الكامل بالحكم بما أنزل الله أو القبول الكامل بالاحتكام إلى شرع الله. ويعتبر النص الإلهي هو الحقيقة الأساسية في الجماعة الإسلامية. كما أن الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنّة هي المبادئ العليا الثابتة. وباختصار، يؤكد النص على أن الحاكمية لله، فهو مالك الملك وصاحب السلطة العليا، وأن إقامة الشريعة هي فرض على كل مسلم، وأن مبرر وجود الحكومة الإسلامية هو إنفاذ الشريعة، ثم وجوب طاعة الحاكم طالما طبق الشريعة(٥١). وأخيراً يعود إلى الأصل الثاني في الحكم الإسلامي، أي الشورى التي يفرد لها حيزاً كبيراً يقارب ثلث الكتاب محاولاً إبراز إيجابياتها وتوسيع معناها ومجالاتها، بقصد إظهار تفوقها وكمالها، مقارنة بالديمقراطية الغربية الحديثة، إذ يكتب عن أبعاد الشورى التشريعية والسياسية، ثم يضيف الشورى في الميدان الاقتصادي والشورى الثقافية والتربوية. وعلى رغم أننا لا نريد تكرار نقد مفهوم الشورى، إلا أنها لم تنتج مؤسسات للحكم وانصرفت إلى المستوى الفردي. وقد بقيت النقاشات حول الشورى ذات طابع نظري وأقرب إلى الرياضة الذهنية. لذلك يعجز الغنوشي مثل غيره عن زرع مفهوم الديمقراطية في موضع الشورى نفسه في التاريخ الإسلامي، وفي الفكر، وبالتالي في مستقبل المجتمعات الإسلامية. فالشورى مختلفة تماماً عن الديمقراطية في العرض الذي قدمه الغنوشي.

على رغم اهتمام الغنوشي بالمفاهيم والتعريفات بحسب تكوينه الأكاديمي، إلا أنه يعجز عن تقديم أي تعريف إجرائي للديمقراطية يساعد في مقارنتها ـ اتفاقاً أم اختلافاً ـ بالشورى، بل يعمد إلى تعويم المفهوم عن قصد، لكي ينفي عنه الجاذبية أو جانب القدوة والمثال. فهو يتفق مع عدد من الإسلاميين في أن مصطلح الديمقراطية يتسع ليشمل أنظمة سياسية متنوعة، كما أنه ثمرة الصراع الأوروبي. ويقرر: «ولأن الديمقراطية مفهوم إجمالي يتسع لأشد الأنظمة تناقضاً فإنه يعسر الحكم على نظام معين من خلال انتسابه إليه، الأمر الذي يفرض الوقوف طويلاً في فهم طبيعة أي نظام [...] فليست العبرة بالأشكال الديمقراطية والاعلانات مثل إعلان سيادة الشعب وحقوق الإنسان ووجود تمثيل برلماني وأحزاب، وانتخابات وأغلبية؛ فقد وجدت تلك الأشكال الديمقراطية ولا تزال موجودة في أعتى الدكتاتوريات»(٥٢). ويلتقي الإسلاميون باختلاف مواقعهم من معتدلين أو متطرفين في نقدهم الأخلاقي التبسيطي للديمقراطية وكأنها تقود بالضرورة إلى الانحلال والتفسخ الخلقي أو أن هدفها تقنين الفساد والاستغلال والانحراف. يقول الغنوشي: «ولا تزال كثير من المظالم والفواحش، من مثل عدوان الشعوب على بعضها بالاحتلال أو

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ١٠٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

الاستغلال، ومن مثل انتشار الفسوق والفساد والرشاوى والغش والضلال تستمد شرعيتها من جهاز الديمقراطية. ألم تزل أعرق ـ الديمقراطيات ـ في بريطانيا وفرنسا تحتفظ بوزارات للمستعمرات أو لما وراء البحار؟ وتشرّع للقمار واللواط والوأد المعاصر (الاجهاض، تحديد النسل)؟»(٥٣).

يقود مثل هذا الفهم والتقييم للديمقراطية إلى التخلي ـ ولو جزئياً ـ عن الإيمان المبدئي بالديمقراطية المعاصرة أو ما تدعى الغربية كفلسفة وقيمة إنسانية تدعو إلى الحرية. ولكن الكثيرين من الإسلاميين يختزلون الديمقراطية إلى مجرد تقنيات ووسائل لتداول السلطة وتنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين. وهذا الفصل التعسفي بين مضمون الديمقراطية وشكلها يعكس درجة من تشوش الفكرة في أذهان الإسلاميين، لذلك يتحدث الغنوشي في تقييمه التجربة الحالية للحكم في السودان، والتي دشنها انقلاب الإسلاميين في حزيران/ يونيو ١٩٨٩، عن نموذج اجتهادي أو طريق ثالث بين النظام العسكري والنظام التعددي. هذا الطريق الثالث يأخذ عنده اسم طريق الديمقراطية الشعبية التي تمارس من خلال المؤتمرات الشعبية، ويرى أنه «محاولة لخلق نموذج يحقق المثال ويستلهم واقع البيئة السياسية»، ويتوقع أن يستطيع نظام المؤتمرات «توفير معادلة تقوم على الحرية والانضباط، وهو مشروع أصيل، ولكن مما يستوجب الاهتمام أن بناء مشروع حضاري شامل هو صفقة تغيير شاملة لا عملية تجزئة وتطوير الواقع الاجتماعي ككل في حركة متكاملة ومنسجمة»(٥٤). ويمكن القول إن الحركات الإسلامية لا تمتلك بديلاً معادلاً للديمقراطية، وما زالت في مرحلة التجربة والخطأ بكل ما يحمل ذلك من مخاطر. ففي الحالة السودانية التي حكمت فيها الحركة الإسلامية، يجد الإسلاميون أنفسهم مطالبين بكثير من التبرير أو أن تكون لديهم الشجاعة لإدانة ممارسة أشقائهم، ويحاولون حل هذه المعضلة بالقول إن النموذج تجريبي. يقول الغنوشي نتيجة خبرة ومعرفة بالسودان ـ كما يدعي ـ إن احتمالات النجاح كبيرة: «فإني مع ذلك مطمئن في غياب نجاح تجربة ليبرالية إسلامية إلى خصوبة الفطرة في السودان، وجرأة الفكر الإسلامي السائد وحيويته المتجددة ومنزعه العملي، وتقاليد الشورى المعمقة وحزم النظام الإداري ودقته لدى الحركة الإسلامية». ولكنه يعود ليترك الاحتمالات مفتوحة والتهرب من مسؤولية أي فشل محتمل، إذ يختم بالقول: «[. . .] أن أصحاب المشروع لا يقدمونه على أنه مشروع ناجز وإنما يتكامل ويتجدد ويعدل من نفسه باستمرار وهو لا يزال يبني نفسه حتى يستوي على صورته المرجوة المعبرة»(٥٥). وعلى رغم الحديث المتكرر عن الفرق بين المشروع السياسي الوضعي ـ البشري والإلهي ـ الديني، إلا أننا نلاحظ أن النموذج الإسلامي حين ينزل إلى الواقع أو يخضع للتطبيق يفقد فوارقه المميزة بأنه مطلق وكامل وصالح لكل زمان ومكان.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

فطالما يخضع للتعديل والتجديد والتغيير، فأين ثباته وكماله المطلق؟ والأهم من ذلك هو أن تمجيد مثل هذه النظم ذات العيوب الكثيرة والبعيدة عن الديمقراطية، يشكك في مواقف شخصيات مثل الغنوشي من الديمقراطية. فالتجربة التي يمتدحها قامت بحل الأحزاب السياسية ومنع النقابات والاتحادات المهنية، وعطلت الدستور وحكمت بقانون الطوارئ؛ وبالتالي يصعب الحديث عن ديمقراطيتها.

بدأت الحركات الإسلامية مؤخراً بالاهتمام بموضوع حقوق الإنسان لأسباب عملية وفكرية تأصيلية. فقد رأت إمكانية الاستفادة من المطالبة العالمية باحترام حقوق الإنسان وتنامي الحملات والمنظمات المهتمة برعاية عدم انتهاك هذه الحقوق، مما يعني عملياً دعم الحركات الإسلامية ومساندتها حين تتعرض للاضطهاد والقمع في بلدانها، وبالفعل استفادت كثيراً في جذب الانتباه الدولي والتعاطف العالمي مع قضاياه في صراعها مع حكوماتها محلياً. فقد أصبحت الحركات الإسلامية معنية بمسألة حقوق الإنسان لأسباب عملية نفعية، ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، فقد أصبحت مطالبة بتحديد موقف فكري واضح من المسألة. ولم يعد من الممكن أن تتجنب مناقشة حقوق الإنسان على المستويات المختلفة: الفلسفية والثقافية والعملية. إن الحركة الإسلامية التونسية عرفت مباشرة خلال محاكمات عام ١٩٨١ دور منظمات حقوق الإنسان المحلية والعالمية في التضامن مع سجناء الضمير، وضمان محاكمات عادلة وقانونية. لذلك نجد أن كتابات الإسلاميين التونسيين تسعى لإيجاد موقع لقضية حقوق الإنسان في خطابها السياسي وفكرها المكتوب. وهي تواجه بإشكالية التوفيق بين الثوابت الدينية ومتغيرات العالم المعاصر، وبالذات في مرحلته الحالية المتجهة نحو العولمة أو الكوننة. لذلك اتسم موقفها من حقوق الإنسان بقدر من اللاحسم، لأنها تعمل على تأكيد الخصوصية الثقافية وفي الوقت نفسه تبني مبادئ قد تصطدم بنواهٍ دينية.

نلاحظ أن كتابات الغنوشي الأخيرة تفرد حيزاً معتبراً للتصور الإسلامي للحرية وحقوق الإنسان، وتقدم مدخلاً مختلفاً يقول بأن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان في الإسلام. كذلك يرى الغنوشي أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «يمثل تطوراً محموداً في الفكر البشري، نعتز به ونتمنى لو وضع موضع التطبيق». ويضيف أن هذا التطور المحمود سببه أن الإعلان «ينظر إلى البشرية على أنها وحدة، وأن البشر متساوون في الحقوق، فهذا هو المثال الإسلامي. إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في فكرته الأصلية، في روحه العامة، هو تجسيد لمثال الإسلام. والخطاب الإسلامي أول خطاب في التاريخ دعا الناس بصفتهم: ﴿**يا أيها الناس**﴾. أول مرة في تاريخ البشرية ينادى الناس لا بأقوامهم»[٥٦]. وكثيراً ما يطرح السؤال حول موقف الإسلام من مبدأ حرية

---

(٥٦) قصي صالح الدرويش، محاور، **راشد الغنوشي**، سلسلة الحوار؛ ١٠ (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٣)، ص ٣١ ـ ٣٢.

الاعتقاد حين تصل إلى الحق في تغيير المعتقد الديني، فالخروج من الدين الإسلامي يعتبر ردّة، وحكم الردة هو القتل بعد الاستتابة، أي إذا لم يتراجع المرتد عن موقفه خلال أيام، بحسب الحديث: «من بدّل دينه فاقتلوه». ويحاول الغنوشي أن يجتهد مع بعض الفقهاء السابقين من أجل الوصول إلى فهم أكثر قبولاً للموقف من مسألة الردة، فيعيد النقاش حول الخلاف الذي يدور حول مسألتين: هل الردة جريمة سياسية تتمثل في الخروج عن نظام الدولة قصد بها حماية الدولة وتنظيماتها من أعدائها، ويترك لولي الأمر تحديد عقوبة التعزير وليس الحدود؟ وكأن الردة خروج أو تمرد على سلطة النظام الحاكم. المسألة الأخرى أن تعتبر الردة جريمة عقيدية عقابها بإقامة حدود الله التي لا يملك أي شخص حق مراجعتها حتى ولو كان أمير المؤمنين. يميل الغنوشي وبعض الإسلاميين المعاصرين إلى الرأي الأول، ولكن هناك حالات صدرت فيها أحكام بالردة في بعض الأقطار العربية ولم يدنها الإسلاميون حتى من يدعون منهم بالمعتدلين[٥٧]. ويسمح الغنوشي ـ نظرياً ـ للملحد أن يمارس حقه في إعلان إلحاده: «طالما أن ذلك تم بطريق ليس فيها تشهير أو استفزاز، طالما ليس هناك ولاء، وليس هناك تآمر على الدولة مع أعدائها، ومحض تفكير شخصي، هذا يرد عليه بالحجة والبرهان». هذا هو الموقف من الحرية بمعناها الشخصي، ولكن الوضع يختلف بالنسبة إلى ما يسميه «الحرية بالمعنى السياسي» أو تنظيم المجتمع، والذي يقتضي أرضية ثقافية، وفي المجتمعات الإسلامية هي الإسلام. وخصوصية هذا المجتمع «مستمدة من الطبيعة الثقافية لهذا الشعب، ومن أن شرعية الدولة مستمدة من أن جمهور المواطنين مسلمون، وبالتالي، فالإسلام هو الذي من حقه أن يحكم، من حق الإسلام في البلد الذي يملك فيه أغلبية أن يؤطر المجتمع، أن يصوغ المجتمع، ومن حق الأقليات الأخرى أن تحفظ حقوقها»[٥٨].

رابعاً: العنف أم مزيد من الديمقراطية؟

هنالك اتهامات متبادلة بين السلطة والأحزاب الإسلامية حول اللجوء إلى العنف في حل الصراعات والتنافس السياسي. ويرى بعضهم أن العنف الذي يمارسه بعض فصائل الحركة الإسلامية في أقطار مثل الجزائر ومصر بالذات، هو نتيجة التكوين التنظيمي الذي يقوم بإعادة تنشئة وتربية للأعضاء وما يتبع ذلك من «غسيل مخ»، ثم فرض الأوامر على الأعضاء المطيعين. يضاف إلى ذلك جانب فكري أو ايديولوجي، إذ تحتل فكرة الجهاد موقعاً مهماً في فكر الإسلام السياسي، خاصة وقد ارتبطت بفكرة جاهلية القرن العشرين التي تقول بجاهلية الدولة والمجتمع، مما يبرر محاربتهما أو مجاهدتهما. يضاف اتجاه تمجيد

---

(٥٧) نقصد بذلك حالة محمود محمد طه عام ١٩٨٥ في السودان ونصر حامد أبو زيد عام ١٩٩٥، بالإضافة إلى فتوى الكاتب سلمان رشدي. في كل هذه الحالات لم يطبقوا اجتهادهم ورجحوا الرأي القائل بالتكفير والردة.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

القوة التي كثيراً ما تعادل العنف، ويتردد القول بأن المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، أو الآية: **﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾**[٥٩]. من جانب آخر، نجد الرأي الذي يعتبر عنف الحركات الإسلامية هو عنف مضاد بقصد الدفاع عن النفس والوقوف ضد عسف واضطهاد السلطات الحاكمة التي ترى في الإسلاميين الخطر الحقيقي عليهم. يمكن القول بأن الموقفين لا يتناقضان تماماً حين نريد فهم ظاهرة العنف، فقد يكون الميل أو الاستعداد موجوداً أو كامناً لدى الإسلاميين، ثم يأتي قمع الدولة الرسمي ليصعّده أو يعجل به.

حاولت الحركة الإسلامية التونسية دفع تهمة العنف من خلال كتاباتها التي تركز على سماحة الإسلام عموماً، ثم عرض مواقف «الاتجاه الإسلامي» الرافضة لأي استدراج إلى العنف على رغم أنها هدف لعنف الدولة. ويكاد الغنوشي يقرر بأن وجود الدولة الوطنية الحديثة في الأصل هو مظهر للعنف، حين يقول: «أبرز ما يسم علاقة الدولة التابعة بمجتمعها هو علاقة العنف. إن التغريب هو بذاته أبرز وأفدح ألوان العنف الذي تمارسه الدولة، إنه عملية سلخ مجتمع عن أصوله، وضميره، من أجل فرض ما سمي بالحداثة، وهي في الحقيقة دكتاتورية الغرب على شعوبنا من خلال وسيط جماعة التحديث، الأمر الذي يجعل التغريب أو التحديث على النمط الغربي نقيضاً كاملاً للديمقراطية من كل وجه»[٦٠]. ويعتقد الإسلاميون أن الحركة في تونس تعرضت إلى القمع من قبل الدولة والمجتمع والأحزاب السياسية الأخرى. فالإسلاميون يشتركون مع الفئات الشعبية الأخرى في تحمل نتائج الأزمة الاقتصادية ونظام الحزب الواحد، يضاف إلى ذلك الموقف من «الاخوانجية»، كما يتبدى في التعامل اليومي باعتبارها مجموعة تحاول أن تتمايز في شكلها وملبسها وسلوكها، أي ثقافتها الفرعية الداخلية. وقد أوجد هذا التعامل شعوراً بالاضطهاد يحاصره ويمنعه من الانفتاح نحو الآخر، مع تحفظ الإسلامي نفسه في الاندماج الاجتماعي. ويكمل الغنوشي الصورة بقوله: «فإذا أضفنا إلى هذا القمع الاجتماعي والسياسي الرسمي ما تمارسه بعض فصائل المعارضة بدافع الغيرة والحسد والخوف من تنامي الاتجاه الإسلامي، وما تمارسه من دس وإيغار للصدور، بل من عنف ضد كل منافسيها السياسيين الذين استطاعت بأساليبها الارهابية أن تصفيهم تقريباً وتخرجهم من حلبة الصراع، حتى إذا جربت ذلك مع الاتجاه الإسلامي تصدى لها دفاعاً عن الحرية في الجامعة»[٦١]. ويفصح هذا النص عن أن الحركة لا تبتعد عن العنف في الصراع، وإن كانت تعتبره تصدياً أو دفاعاً عن النفس؛ بل قد تعتبر عنفها «مقاومة» ترفض العنف. يكتب الغنوشي عن دور الاتجاه الإسلامي في إدانة أعمال العنف في

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٩.

(٦٠) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٣١٠.

(٦١) راشد الغنوشي، **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس**، مقالات في فكر الحركة؛ ٢ (الكويت: دار القلم، ١٩٨٩)، ص ١١٠.

المدارس والكليات والمؤسسات، مبرراً ردود الفعل بأنها موقف مبدئي ووسيلة لتحديد مصير تونس: «إن رفض الاتجاه الإسلامي للعنف هو الذي يفسر المقاومة الشديدة التي أبدتها قواعده في الثانويات للتصدي لأعمال التخريب التي يغذيها شعور الفتيان بالحيرة والقلق وغموض المستقبل وديكتاتورية الإدارة، كما تغذيها أطراف سياسية داخل النظام وخارجه تتبنى العنف منهاجاً. وعلى رغم ما اجتهد بعض الحاقدين ممن لا خلاق لهم في إلباس الاتجاه الإسلامي لبوس العنف في الأحداث المدرسية الأخيرة، فإني أؤكد، وسيكشف التاريخ ذلك، أنه لولا تصدي الاتجاه الإسلامي في المدارس لأعمال التخريب لما بقي شيء قابل للكسر أو الحرق لم يكسر ولم يحرق»[٦٢]. وكلمة «التصدي» التي تتكرر في أدبيات الحركة عند الحديث عن العنف قد تكون تخفيفاً أو تبريراً لعنف الحركة المضاد.

من أهم الأحداث التي فسرتها الحركة كعنف مضاد محاولة التخلص من بورقيبة في صيف ١٩٨٧ عن طريق العمل المسلح. فهناك إشارات إلى تورط نواة عسكرية، ولكن الحركة تنفي انها كانت تسعى لخلافة بورقيبة، باعتبار ذلك تركة ثقيلة. ولكنها كانت تهدف إلى فك الحصار القمعي القوي في تلك الفترة الصعبة. ويقول صالح كركر ــ الرجل الثاني بعد الغنوشي آنذاك ــ في مقابلة: «كان هذا في الواقع السيناريو على الطريقة السودانية، على طريقة سوار الذهب (السيناريو الذي سمح باستبعاد النميري) للقضاء على بورقيبة، ولكن ليس بالقوة»[٦٣]. وكان ذلك يقتضي إشراك الجميع وحل مشكلة الدولة وإخراجها من الأزمة. ويؤكد الإسلاميون ابتعادهم عن العنف أو العمل الانقلابي، لأنهم يعتقدون بإمكانية الوصول إلى السلطة عن طريق شرعي، باعتبار أن الأغلبية رجعت إلى أصولها ممثلة في الإسلام. لهذا الرأي جانب آخر قد يتسرب منه العنف، فالحركات الإسلامية ترى أنها على رغم تمثيلها مستقبل الأمة إلا أن الطريق مسدود أمامها من قبل نخبات مغتربة وغير ديمقراطية. ومن هنا قد تبيح الحركات الإسلامية كل الوسائل للوصول إلى سلطة تشعر بأنها أولى بها من الغير. وهذا الاتجاه أوضح ما يكون حين يدمغ المجتمع بأنه جاهلي، بحسب المتوارث من فكر المودودي وسيد قطب.

إن فكرة الحكم بتكفير المجتمع أو الدولة، غالباً ما تقود إلى ضرورة الجهاد مقابل الدعوة بالحسنى، فقد تنصب جماعة ما نفسها وصية على الدين وما يترتب على ذلك من القيام بمهام ترى من المفروض عليها أن تراعيها وتنفذها. إنني أتفق مع رأي عبد اللطيف الهرماسي في تفسيره تدخل الجماعة الإسلامية في المؤسسات التعليمية لمقاومة «التغريب» و«الانحلال الديني» و«المادية»، إذ يرجع ذلك إلى ادعاء الحركة دور الوصي على الدين: «فالوصاية على الدين عند أغلب فصائل الحركة الإسلامية اقترنت بالعمل على مكافحة هذه المظاهر وجعلت منها محتسباً يدعو إلى إقامة الشعائر ويحارب المنكر [...] إلا أن القيام

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٦٣) بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ٢٢٦.

بوظيفة الاحتساب يطرح عدداً من المشاكل، فهو لا يفرق بين الحريات الفردية وحقوق المجتمع، وهو يتدخل في شؤون الفرد وحياته الخاصة باسم الأخلاق الإسلامية، وهو يؤدي إلى إحلال قوة جديدة موازية للقوة العامة في المحافظة على الأخلاق. والأخطر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضمن حصوله بالطرق السلمية بمجرد الوعظ السلمي الذي يحترم حرية الغير، وهذا ما حصل، خصوصاً خلال أشهر رمضان عندما تدخلت بعض الجماعات الإسلامية لتغيير المنكر باليد ولتعنف المفطرين وتحاول فرض إغلاق محلات الاستهلاك العمومية»[٦٤].

يلاحظ أن الموقف المعلن للإسلاميين يتسم بالتناقض في بعض جوانبه، خاصة حين يتعرضون لمبدأ الجهاد. فالغنوشي يرى أن الجهاد يتنوع بحسب المرحلة التي تمر بها الدعوة الإسلامية. ففي مرحلة إعادة بناء المجتمع الإسلامي ـ كما يحدث الآن ـ لا يزيد الجهاد «عن مجموعة الأعمال السلمية التي يقوم بها الدعاة من أجل تحقيق الإسلام في أنفسهم وتوعية الجماهير بحقائقه وتنفيرهم من المفاهيم الخاطئة [...] وتجميع صفوف المؤمنين وتربيتهم على التحرر من عبادة العباد لعبادة الله وحده، وليس من عمل الدعاة هنا إقامة الحدود وحمل الناس على قوانين الإسلام». في مرحلة تالية حين يقبل الناس الإسلام أو «يسلموا قيادهم للإسلام» أو حين تقوم دولة الإسلام: «مارست تلك الدولة سيادتها ونفذت أحكام الله فنشرت العدل ومنعت الظلم والاستغلال والفساد ولو بالقوة»[٦٥]. ولكن موقف الغنوشي يختلف الآن، حيث يدعو إلى الجهاد واستعمال القوة حتى قبل قيام دولة الإسلام، بل يعتبر الجهاد الوسيلة الناجعة لوصول الإسلاميين إلى حكم مجتمعاتهم. يقول في تصريح صحفي: «والجهاد ضد أنظمة الكفر والاستبداد والعشائرية والتجزئة والولاء للأجنبي ـ وتكاد أنظمة العالم الإسلامي لا تخرج من هذه الأوصاف ـ فإن للأمة الإسلامية أن تنهض بمهام الصراع الحضاري والشهادة للمشروع الحضاري الإسلامي. فلا مناص من تركيز الجهد الجماهيري على مجاهدة هذه الأنظمة الخائنة لتعريتها وتوهينها وإرضاخها لسلطة الشعب والإطاحة بها»[٦٦]. فاللهجة أو التأكيد على مفردات معينة يختلف بحسب الظرف والجمهور المخاطب والتوقعات، لذلك قد يبدو خطاب الإسلام السياسي في ما يتعلق بالديمقراطية: متناقضاً. ولكننا نعود باستمرار إلى سؤال الأولويات، وما هو موقع الديمقراطية في فكر جماعة بعينها؟ إن خصوصية الحركة الإسلامية التونسية ـ كما أسلفنا ـ جعلتها الأكثر اهتماماً بقضايا الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، بسبب حاجتها وتجربتها السياسية، بالإضافة إلى تطور تونس العام واختيارها طريق التحديث والتغريب بكل قصوره وايجابياته. من ناحية أخرى، قللت مواجهة السلطة التونسية من فعالية الحركة ميدانياً، ولم تكتفِ السلطة بالجوانب الأمنية

(٦٤) الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس**، ص ١٧٠ ـ ١٧١.
(٦٥) الغنوشي، **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس**، ص ١٠٦.
(٦٦) صحيفة **الإنقاذ الوطني** (السودان)، ٢٥/٤/١٩٩١.

فقط، بل حاربت في جبهات سياسية وثقافية وتربوية. وعلى رغم أن بعضهم يعتبر الحركة الإسلامية التونسية هي القوة المعارضة الرئيسية، ولكن وجود القيادة في المنفى وابتعاد الحركة عن العملية الديمقراطية داخلياً، يجعل من الصعب تقدير قبولها لدور المعارضة السلمية الديمقراطية. والغنوشي من جانبه، يسعى في المنتديات واللقاءات الفكرية والمؤتمرات لتطوير موقفه النظري والفكري من الديمقراطية وحقوق الإنسان.

الفصل السابع

الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر

يُفترض في أي حديث أو بحث عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ أو الفيس (FIS) أن يبدأ بالتساؤل: هل نحن أمام حزب إسلامي أم حركة احتجاج شعبي توظف القدرة التعبوية للإسلام؟ هذا السؤال المحوري يولد سؤالاً آخر: هل جبهة الإنقاذ الإسلامي امتداد لدور الدين في الحركة الوطنية خلال الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي أم تمثل شكلاً جديداً منقطعاً عن ذلك التاريخ؟ وهنا قد نبحث أيضاً عن صلة نسبها بجمعية العلماء وبن باديس باعتبارها شكلاً خاصاً لإصلاح ديني محلي. بالتأكيد هناك اختلاف واضح بين دور الدين خلال حرب الاستقلال ودور الدين السياسي بعد فترة الاستقلال، وبالذات بعد ظهور إخفاقات برنامج جبهة التحرير. وكما يقول أحد الباحثين، فإن الإسلام كان معطى ثابتاً وواحداً من العناصر الأساسية لبرامج كل الحركات الوطنية الجزائرية قبل حرب الاستقلال، مثل حزب الشعب الجزائري (PPA)، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية (MTLD)، والاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري (UDMA)، بالإضافة إلى العلماء. وكان هذا الرجوع إلى الدين يعبر عن تعلق الجزائريين بالدين، كما يلبي بعض مقتضيات المعركة. فقد أحس الأهالي تجاه الإسلام بأنه «حافز فردوسي وحافز تحرر وطني في آن واحد»[١]. حاولت السلطة بعد الاستقلال أن تؤمم الدين اتساقاً مع سياسة هيمنة الدولة على المجتمع كما ظهر في الاقتصاد والتعليم، ولكن النتيجة كانت ميلاد جبهة الإنقاذ الإسلامي التي قدمت نفسها بديلاً لملء الفراغ الذي تركه عجز جبهة التحرير الوطني في أن تكون حزباً جماهيرياً. ويرى الكثيرون أنه لم تكن جبهة الإنقاذ لولا جبهة التحرير. وظهرت جبهة الإنقاذ مع انفتاح السلطة نحو التعددية، فانطلقت في العمل السياسي لتحقيق هدف وحيد وواضح هو: إنشاء الدولة الإسلامية في الجزائر. كونت هذه الغاية أساليب عمل جبهة الإنقاذ وطريقة تعاملها مع الآخرين، وكانت سبب تشددها وعنفها، خاصة بعد أن ظهرت قدرتها على حشد الجماهير حول شعار الدولة الإسلامية.

---

(١) أحمد رواجية، **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**، تعريب خليل أحمد خليل، الدراسات الاجتماعية والسياسية (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٥.

تقدم جبهة الإنقاذ نموذجاً لمواقف الإسلامويين من الديمقراطية، كما عبرت عن ذلك أدبياتهم وتصريحات قادة جبهة الإنقاذ، ثم السلوك الانتخابي حين قررت الجبهة المشاركة في الانتخابات. إن تجربة البلديات أظهرت مدى إمكانية احترام الإسلامويين حق الاختلاف والتعدد والحريات الشخصية. كذلك تثير طريقة ردود الفعل تجاه إلغاء انتخابات عام ١٩٩١ بعد استقالة بن جديد وتدخل الجيش، تساؤلات عديدة عن العنف في تكوين جبهة الإنقاذ وأسلوبها. فهل هذه القدرات العسكرية والقتالية نتيجة إلغاء الانتخابات، وهل تم حشدها خلال الفترات التي تلت ذلك، أم أن استعدادات جبهة الإنقاذ للقتال كانت سابقة لذلك؟ هناك مقارنة تستحق التوقف، فقد ألغيت الانتخابات في نيجيريا عقب فوز أبيولا، ولكن نيجيريا لم تدخل في دوامة العنف مثلما حدث في الجزائر. وقد ركزت تجربة جبهة الإنقاذ الانتباه إلى إشكاليات سياسية مثل: كيف نتصرف تجاه قوى سياسية مضادة للديمقراطية في حقيقتها، ولكنها تريد أن تستفيد من الديمقراطية بقصد إلغاء الديمقراطية في نهاية الأمر؟ هل نكون انتقائيين ونمنع الإسلامويين من الوصول إلى السلطة حماية للديمقراطية حتى لو جاؤوا عن طريق صناديق الاقتراع؟ أم لا بد من موقف وقائي ـ إن صح التعبير ـ يتمثل في منع تشكيل الأحزاب على أسس دينية؟ طرحت التجربة الجزائرية اتهامات وافتراضات كثيرة منها: أن الغرب والعلمانيين أو «حزب فرنسا» ـ كما يقال في الجزائر ـ لن يسمحوا بوصول الإسلامويين إلى السلطة ديمقراطياً. هذه التهمة تقود إلى تبرير البديل الآخر، وهو إقناع الإسلامويين بالبحث عن طرق أخرى أكثر فعالية لفرض أنفسهم ومشروعهم، لأن الديمقراطية بهذه الصورة هي مجرد حيلة لاستدراج الإسلامويين إلى معارك جانبية.

دخلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ المعترك السياسي، خاصة بعد عام ١٩٨٨، وهي مهيأة لاستلام السلطة وتحقيق هدفها الأعلى: قيام الدولة الإسلامية. جاءت الجبهة إلى العمل السياسي بيقين قاطع بأنها بديل المرحلة التي تعيشها الجزائر، وأن الجماهير تنتظر حكم الجبهة. مثل هذه الرؤية الحدية لا يمكن أن تتحمل أية انتكاسات أو معارضات أو تأخير. كما أن أسلوب الجبهة في العمل، والناس الذين تشحنهم عاطفياً، لم يكن كل ذلك يسمح بأية مساومة أو حلول وسط على الأقل مرحلياً. يعلق أحد الكتّاب: «إن جبهة الإنقاذ ورثت عن جبهة التحرير وجمعية العلماء أساليبها في المواجهة السياسية التي امتازت بالحدة والقطع، لذلك نجدها تحاول تخطي «المدرسة الإصلاحية» في العمل باتجاه بلورة المشروع الإسلامي وبناء الدولة الإسلامية، وهي تعتقد أن رؤيتها هذه صائبة ودقيقة، وتستند إلى تحليل يقول إن الواقع الجزائري يسمح بذلك، وإن أصالة الحركة الإسلامية في الجزائر ليست وليدة ظروف ومعطيات جديدة، وإنما تمتد في جذورها التاريخية إلى حركة العلماء والثورة التحريرية الكبرى (١٩٥٤ ـ ١٩٦٢)»[٢]. إن الدخول بهذا الفهم قد يعزز القول بأن الديمقراطية ليست غاية في ذاتها ـ لدى الإسلامويين

(٢) محمد علي الناصري، «اسلاميو الجزائر: جذور وتحديات،» **الحياة**، ٢٦/٨/١٩٩٢.

الجزائريين ـ ومن وظائفها تداول السلطة، فقد كان برنامجهم جذرياً ويهدف إلى تغييرات ثورية قد تلغي الدستور الذي أوصلهم إلى السلطة بسبب علمانيته كما يقولون. نلاحظ أيضاً الموقف المتحفظ من الديمقراطية في البداية، ثم الدفاع المستميت عن الديمقراطية بعد ظهور فوز الإسلامويين.

أولاً: تحدي الانتخابات والتعددية

أصبح من المألوف ربط صعود الحركات الإسلامية السياسية بتفاقم الأزمات المجتمعية والسياسية والاقتصادية، فبعد مرور عقد من الزمن على وفاة هواري بومدين، واجه نظام الشاذلي بن جديد بوادر الانفجار الاجتماعي. وكانت أحداث تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨ ـ كما قال عدد من الباحثين ـ هي نهاية عهد، ولكن يصعب القول بأنها بداية عهد جديد لو قصدنا وجود قوى سياسية تقدم مشروعاً بديلاً، فقد كانت بداية الاحتمالات المفتوحة بعد أن دخلت الجزائر حقبة تتميز بالحريات في مجتمع ركن إلى سيطرة الدولة التي حرمت المجتمع المدني من حركته الخاصة على المستوى العلني والعام. كان الانفجار الاجتماعي الكاسح في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٨ سبباً مباشراً في التعديلات والاصلاحات السياسية والدستورية، وترك هذا المناخ المتأزم أثره في تكوين ومسيرة القوى التي ظهرت حينذاك. فإذا سألنا: لماذا انفجرت الأحداث في هذا الوقت بالذات؟ فإننا نجد مجموعة من الأسباب الداخلية والخارجية. يقول بورغا في هذا الصدد: «لأن الأمور وصلت أولاً إلى قمة الأزمة بعد ثمانية أعوام من (ربيع تيزي أوزو)، وبعد عامين من فتن قسنطينة. ولأول مرة ومنذ عهد طويل، تسبب الانفجار السكاني غداة انهيار أسعار البترول في عام ١٩٨٦ وانهيار أسعار الدولار، في انخفاض منحنى النمو الإجمالي للناتج القومي إلى مستوى أقل من الخط الأفقي، وبالتالي حل اليأس محل الشك عند الشباب الذين يقل سنهم عن عشرين عاماً، وهم يمثلون خمسة وستين بالمائة من المجتمع»[٣]. ويضيف إلى ذلك سبباً آخر يكمن في الاختلافات الموجودة داخل نظام الحكم بين دعاة الانفتاح الاقتصادي، وعلى رأسهم مجموعة الشاذلي، وأنصار الاستمرارية في سياسة بومدين، أي سيطرة الدولة على المجال الاقتصادي، وهذا ما أثار سخط الجماهير. أما الأسباب والتغيرات الدولية فتتمثل في بداية انهيار أوروبا الشرقية كنظم اشتراكية وقبولها لتحولات ديمقراطية.

كشفت انتفاضة تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨ عن عنف وغضب شديدين لم تستطع سلطة جبهة التحرير مواجهتهما سياسياً، فلجأت إلى قمع أكثر عنفاً حين نزل الجيش إلى الشارع وأعلنت حالة الطوارئ. وشهدت البلاد العديد من الصدامات بين قوات الأمن

---

(٣) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكرى (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ٢٧٣.

وأنصار تيار الإسلام السياسي الذين كانوا طليعة الاحتجاجات والمظاهرات التي عمت الجزائر. وتسارعت الأحداث، ففي ٧ تشرين الأول/اكتوبر اصطدم حوالى ثمانية آلاف شخص مع قوات الأمن أثناء صلاة الجمعة، وأطلق الجيش النار في القبة عند أحد المساجد، ونجم عن ذلك مقتل حوالى خمسين شخصاً. وقام علي بلحاج بدور الوسيط بين المتظاهرين ورجال الأمن[٤]. ثم استقبل الرئيس الشاذلي بن جديد قادة إسلاميين على رأسهم علي بلحاج ومحفوظ نحناح وأحمد سحنون، وقد مثل هذا اللقاء اعترافاً ضمنياً بدور الحركة الإسلامية في الحقبة الجديدة من تاريخ الجزائر، وأنها صارت تمثل قوة معتبرة في تحريك الشارع. من ناحية أخرى، كان هذا اللقاء بداية انفتاح سياسي وإصلاح دستوري انتهى بإعلان دستور ١٩٨٩ عقب استفتاء ٢٣ شباط/فبراير ١٩٨٩ حين وافق عليه حوالى ٧٣ بالمئة من المشتركين. ويرى بعض المحللين السياسيين أن هذا الدستور تميز بعدد من التطورات المهمة مثلت نقلة حقيقية بين مرحلتين سياسيتين في تاريخ الجزائر. أهم تطور هو إلغاء مسؤولية الحكومة أمام الحزب الحاكم، وأن تكون مسؤولة أمام المجلس الشعبي الوطني. وهذا يعني وجود رئيس وزراء له كيانه الدستوري المستقل وتعزيز سلطة النواب. التطور المهم الآخر هو إلغاء الدور السياسي للجيش الوطني الشعبي باعتباره أداة للثورة ومشاركاً في تنمية الدولة وإعمال ايديولوجيتها بحسب المادة ٨٢ من دستور ١٩٧٦. أما في دستور ١٩٨٩ وفقاً للمادة ٢٤، فقد انحصرت مسؤولية الجيش في حفظ الاستقرار والسيادة الوطنية والدفاع عن حدود البلاد. والأهم من ذلك هو إقرار التعددية السياسية، حيث نصت المادة ٤٠ على حق إنشاء جمعيات ذات طابع سياسي معترف به. ثم صدر قانون خاص بالجمعيات السياسية فصّل نصوص الدستور واشترط التزامات معينة، مثل المحافظة على الاستقلال والوحدة الوطنية ودعم سيادة الشعب وحماية النظام الجمهوري الديمقراطي والاقتصاد الوطني والحريات الأساسية والازدهار الاجتماعي والثقافي في ظل منظومة القيم العربية الإسلامية، كما منع المحسوبية والاستغلال والممارسات الطائفية والسلوك المخالف للإسلام[٥]، وسمح للنقابات والاتحادات المهنية والروابط المختلفة بحرية ممارسة النشاط، بالإضافة إلى حرية الصحافة وقوانين المطبوعات، وضمانات حقوق الإنسان الأخرى مثل استقلال القضاء وتنظيم السلطة القضائية لتأكيد أمن الأفراد وحريتهم. وألغيت محاكم أمن الدولة وبعض القوانين الاستثنائية، كما تم تشكيل مجلس دستوري.

تجاوبت القوى السياسية الجزائرية مع المناخ الديمقراطي، فتشكل عدد كبير من

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

(٥) نيفين عبد المنعم مسعد، «جدلية الاستبعاد والمشاركة (مقارنة بين جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الإخوان المسلمين في الأردن،» ورقة قدّمت إلى: **التحولات الديمقراطية في الوطن العربي: أعمال الندوة المصرية ـ الفرنسية الثالثة** (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٣)، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

الأحزاب وصل إلى حوالى الثلاثين حزباً. وكان الإسلامويون أكثر المستفيدين من الانفتاح الديمقراطي، حيث تأسست مجموعة من الأحزاب التي تنتسب إلى الإسلام السياسي على رغم قانون الأحزاب الذي يمنع قيام الأحزاب الدينية. وقد برر الشاذلي بن جديد هذه الخطوة بأنها لا تتعارض مع الدستور، وتخضع الأحزاب للقوانين المحددة لنشاط الجمعيات السياسي. وقد ثار نقاش حاد حين أعلن قيام جبهة الإنقاذ الإسلامي في ١٠ آذار/مارس ١٩٨٩ كأول حزب سياسي إسلامي. ووقف الشاذلي إلى جانب شرعية هذا الحزب، حين صرح: «... نحن مسلمون ويهمنا تشجيع الإسلام في مفهومه العادل، ولا نريد تشجيع الإسلام ـ المنتحل الذي يروج الأساطير والتطرف. وإذا كان البعض لا ينظرون بعين الرضا إلى إعطاء المشروعية لهذا الحزب، فهذا أمر يخصهم... وفي ما يخصنا، فإنه لا يعقل أن نطبق الديمقراطية على الشيوعيين ونحرم منها التيار الذي يحبذ الانتماء الروحي [...]، لا يمكن للديمقراطية أن تكون انتقائية»[٦]. وقد حاول رئيس الوزراء بدوره تبرير السماح بقيام جبهة الإنقاذ الإسلامي، وظهر وكأن الجزائر تريد أن تقدم نموذجاً لطريقة التعامل مع الإسلام السياسي أو الأصولية والتشدد الديني؛ يقول في حواره مع محطة آر.تي.إل. (RTL) يوم ٢١ كانون الثاني/يناير ١٩٩٠: «تجري، حالياً، في العالم الإسلامي، تجربة فريدة من نوعها، إنها المرة الأولى التي تعترف فيها دولة، أي الجزائر، بحركة متشددة باعتبارها حركة سياسية. لقد اخترنا هذا الطريق لأننا نعتقد أن أفضل طريقة للتحكم في الظاهرة هو فهمها واستيعابها ومحاورتها. لقد اخترنا الطريق الديمقراطي طريق الحكمة [...]. إن ظاهرة التشدد ليست حديثة، لكنها بدأت في الستينيات والسبعينيات. وفي الواقع، لقد تخللت هذه الحركة جميع شرائح المجتمع. لقد وجدت الحكومة نفسها أمام أحد خيارين: إما الدخول فوراً في صراع، أو التصرف بذكاء وفقاً لمناهج أخرى. هل لديهم من يمثلونهم؟ نعم، طبعاً، إنني أعتبر حزب الإسلام السياسي حزباً مثل أي حزب آخر. ومن الناحية الرسمية، لديهم قادة، ومتحدث باسمهم، تناقشت ــ أنا شخصياً ــ معه مرتين. فهو معقول ومتعقل مثلكم ومثلي»[٧].

يمكن فهم الجبهة الإسلامية للإنقاذ ومواقفها من الديمقراطية والتعددية، من خلال تحديد ظروف نشأتها وشكلها التنظيمي وإنتاجها الفكري. يرى بعضهم أن الجبهة اتسمت بحداثتها زمنياً، أي تأخر ظهورها مقارنة بالإخوان المسلمين المصريين مثلاً، لذلك تتصف بهشاشتها الناتجة، بالإضافة إلى الحداثة الزمنية، من عوامل أخرى، منها:[٨]

ـ غياب أي مشروع مجتمعي يرتكز على نظرة مرتبطة بتيار ديني معين أو تعتمد على مجهود الاجتهاد.

---

(٦) بورجا، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٨) محمد الطوزي، «الحركة الإسلامية الجزائرية،» **آفاق** (المغرب)، العددان ٥٣ ـ ٥٤ (آذار/مارس ١٩٩٣)، ص ١٢٠.

ـ غياب التجانس داخل القيادة الثنائية.

ـ طبيعة العلاقات القائمة بين قيادة الجبهة وبناها القيادية.

وعلى رغم ذلك، نجحت الجبهة أو الفيس بتعبئة الجماهير وحشدها في المظاهرات التي تستعرض قوة الحزب الناشئ، وقد استفادت جيداً من وجودها في المساجد، أو ما سمي بحركة المساجد. ويرى رواجية أن الجبهة كانت موجودة كحزب سياسي قبل أن تأخذ حق الوجود وشرعيته. إنه يقرر: «يومياً تثبت الأصولية الدينية بأعمالها الملموسة أنها حزب الغالبين. فالتشكيلات السياسية التي أنشئت بعد اكتوبر ١٩٨٨ تبدو شاحبة بالمقارنة مع جبهة الإنقاذ الإسلامية (FIS). والحقيقة، كما يدل على ذلك مسير مجاهديها، أنها كانت موجودة كحزب سياسي، قبل أن تكتسب حق الوجود. فمع التيارات السياسية الفكروية التي تخترقها، تبدو جبهة الإنقاذ الإسلامية كأنها مصهر جماعات وفرق وأجنحة، تنتسب كلها إلى مبادئ الإسلام الكبرى؛ لكنها منقسمة فيما بينها حول المنازعات السياسية ـ الدينية»[٩]. هذا الشكل التنظيمي الفضفاض يفضله الإسلامويون دائماً لأنه يمكنهم من التهرب من وضع برامج مفصلة ودقيقة، كذلك يجنبهم الخلافات والانقسامات التي تحدث كثيراً في الأحزاب المذهبية التي لا تكتفي بالشعارات العامة وتدخل في النقاش والجدل والتنظير. يصف محمد الطوزي الجبهة بقوله إنها: «ليست جمعية دينية مهيكلة على نمط الجماعات التي تمثل الإخوان المسلمون نموذجها المثالي، بل إنها نوع من الوعاء الذي اجتمع داخله في لحظة معينة، لا مجموعات مشكلة كما هو الحال بالنسبة لجبهة التحرير الوطني (التي تمثل بالنسبة إليه النموذج التنظيمي)، بل شخصيات من آفاق مختلفة قامت خلال فترة ١٩٨٤ ـ ١٩٨٩ بتنشيط ما يمكن أن نسميه حركة المساجد. ذلك أنه خلال المدة الفاصلة بين هذين التاريخين انتقل عدد المساجد من ٥٢٨٩ سنة ١٩٨٠ إلى ١٥١٧٤ (حسب إحصاء وزارة الشؤون الاجتماعية ١٩٨٩)... إن القيم الكلية للجبهة ليست مذهبية، بل مشخصة أساساً من خلال زعيمها عباس مدني وعلي بلحاج»[١٠]. ويرى أن خصائصها تجعلها تشبه آلة انتخابية، كما أنها تقتبس من ثلاثة مجالات هي: السياسي والديني ومجال كرة القدم. فالمجال السياسي ـ كما يقول الطوزي ـ يحيل أساساً على أشكال التعبئة مثل التجمعات، النداءات عن طريق الصحافة، فتح المقرات في كل القطر، ووضع برنامج سياسي، تقديم خدمات اجتماعية لضمان وفاء المتعاطفين. أما المجال الديني فيحيلنا على أداء قسم الولاء، استعمال علاقات ملبسية وبدنية، والأهم هو الدور المركزي للمسجد كوسيلة تواصل. كذلك فإن سلوك اتباع الجبهة الإسلامية في التجمعات وصلاة الجمعة في باب الواد يكاد يطابق تصرف أنصار فريق كروي. ويظهر ذلك في أشكال تنقلاتهم الجماعية والإكثار من الملصقات، ونوع الأشياء التي يحملونها

---

(٩) رواجية، **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**، ص ١٩٩.

(١٠) الطوزي، المصدر نفسه، ص ١١٩.

معهم إلى أماكن الصلاة، مثل قنينة ماء ووجبة أكل خفيفة. يضاف إلى ذلك الحيوية المفرطة التي تلغي شروط الورع المعروفة، أي الهمس وغياب الحركات الفظة والعنيفة[11]. على الرغم مما تقدم، فقد شكلت الجبهة تنظيماً شاملاً ومنضبطاً إلى حد كبير يقف على قمته مجلس شورى، ثم وجود وسائل توصيل التوجيهات إلى القاعة بسرعة وكفاءة من خلال لجان الأحياء التي تستفيد من المساجد.

ثانياً: موقف الجبهة النظري والفكري من الديمقراطية

تشترك حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية في بعض الخصائص السلبية، منها: ضآلة المنتوج الفكري، مقارنة بالانتشار الجماهيري، أو ضعف التأصيل والاجتهاد الديني والفكري مع التجديد تنظيمياً. وتنطبق هذه المسألة على الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي لم تسهم في المكتبة الإسلامية والسياسية بإضافات أصيلة، وبقيت جاذبية الشخصيات القيادية هي العامل الحاسم في كسب التأييد والمساندة. وفي هذا السياق ظل الموقف الفكري والنظري من الديمقراطية ملتبساً، وذلك بسبب تفضيل العمل على النظر. وقد شبه أحد الباحثين الجبهة بالجماعة الفرنسية الإرهابية (عمل مباشر Action Directe) في بعض جوانب ايديولوجيتها وطرقها التنظيمية. فهي ترى أن العمل نفسه كان يكفي لجعل الجماهير تقف مع الجبهة. ويضيف هذا الباحث بأن الأصوليين يرددون نفس حجج الإرهابيين «الماركسيين» المستعجلين للتخلص من الأسس الظالمة للنظام الرأسمالي؛ فالأصوليون الإسلامويون يرون أن المواعظ ضرورية لإعداد النفوس في سبيل المعركة الفاصلة مع النظم المنحرفة أو الجاهلية، ولكنها ليست كافية. فالدعوات قد تستغرق وقتاً كثيراً لكي تؤتي نتائجها، بينما يمكن أن تكون نتائج العمل النموذجي سريعة ومباشرة، مما يعجل بقيام الجمهورية الإسلامية. وهنا برز العمل المسلح والعنيف من جماعات مسلحة، من بينها مجموعة مصطفى بويعلي، التي كانت تتهم «سلاطينها وأمراءها» بالمراهنة على المواعظ في الجوامع أكثر من التركيز على العمل، مما جعل هذه المجموعات تنفي ذلك باللجوء إلى أعمال ملموسة[12]. وهكذا استوعبت الحركية مدعومة بالخطب الحماسية وإصدار الفتاوى القاطعة والديماغوجية في النقاش، كل قدرات جبهة الإنقاذ ولم تبق كثيراً للتأصيل الفكري العميق والمؤثر. ثم اعتبرت نجاحاتها في الانتخابات البلدية والعامة دليلاً على صحة خط العمل المباشر. ولهذا كثيراً ما نقول بأن الحركات الإسلامية السياسية هي حركات معارضة فقط، وذلك لأنها لم تؤسس فكرياً بديلها السياسي لما تعارضه.

يمكن القول بغياب التيارات الفكرية داخل الجبهة الإسلامية للإنقاذ والاكتفاء بدور القادة في التوجيه والإرشاد من خلال المساجد واللقاءات الجماهيرية. ويلاحظ أحد

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(١٢) رواجية، المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

الباحثين أن الكتب المتوفرة في سوق الجزائر العاصمة ووهران تظهر فقراً في عناوين أدبيات الحركة الإسلامية، على رغم كثرة دور النشر المختصة مثل دار الشهاب، والشروق، ومكتبة رحاب الجزائر... الخ. فالأدبيات النظرية المتوفرة تبقى من درجة ثانية، إذ تغيب الكتب المرجعية الكلاسيكية (سيد قطب، المودودي، سعيد حوى أو حسن حنفي أو محمد قطب) بينما هناك كتب لمؤلفين مجهولين. من ناحية أخرى، فإن الإنتاج المكتوب والشفوي للجبهة الإسلامية للإنقاذ صدر خلال سنة من النشاط السياسي، كما يظهر في جريدة الجبهة **المنقذ** التي صدرت في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩ وتسجيلات خطب الجمعة ومداخلات علي بلحاج خلال تجمعات الجبهة. أما عباس مدني، فرغم حصوله على درجة الدكتوراه من بريطانيا في التربية، إلا أن إنتاجه متواضع لا يتعدى بعض افتتاحيات الصحيفة والمؤتمرات ولم يقدم أي «نص توجيهي نظري». ويرى الطوزي أن إنتاجاته المتواضعة تتسم «بنوع من الكلاسيكية وغياب ترابط واضح، ذلك أن المؤلف يقوم بتوفيقية غريبة تجمع ابن حنبل وابن تيمية وابن باديس والشوكاني ومالك بن نبي وميشيل ستيورت وغايانا ستاشيفاسكا»[١٣]. وقد أصدر عام ١٩٨٩ كتاباً بعنوان **أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي**. وهنا نسأل ما هو الموقف النظري للجبهة من الديمقراطية، وكيف تكوّن هذا الموقف أو هذه المواقف داخل الجبهة؟

يرى بعض المهتمين بالشأن الجزائري والجبهة الإسلامية للإنقاذ أنه من الأفضل تقسيم الاتجاهات والمواقف بحسب اختلاف الأجيال، وهذا يعني بطريقة غير مباشرة وجود تكوين فكري متأثر بفترة نشأة هذا الجيل. يقسم باحث مهتم الحركة إلى ثلاثة أجيال واتجاهين، فالشخصيات القيادية للجبهة من ناحية تجربتها السياسية ومكوناتها الفكرية تنقسم إلى أجيال عدة: تلك التي رافقت حرب التحرير منذ بدايتها، ثم تلك التي برزت عقب الاستقلال. والثالثة التي نمت في ظل الحكم الجديد بفواصله: بن بلا، بومدين، بن جديد. ونتج من ذلك ظهور اتجاهين مثلا التكوين الفكري مع وجود ازدواجية واضحة حاول عباس مدني أن يخضعها لتوفيقية تحافظ على التواصل. فهناك شخصية الشيخ سحنون المنتمي روحياً إلى مناخ الحركة الإصلاحية القديمة، يقابله علي بلحاج الذي يعيش أجواء الحركة الأصولية الجديدة[١٤]. وأصبحت الجبهة تحتوي على تيارين يصعب تحديد عناصرهما الفكرية لبيان الاختلاف، إذ يقوم التباين على أسس شخصية مع ثبات توجهات الجبهة في القضايا السياسية التي تتمحور حول قيام دولة الإسلام في الجزائر. لذلك يرى بعضهم أن ثنائية القيادة والرأي هي توزيع للأدوار «يحيل إلى نظرية بكاملها للحركية التي تميز بين الداعية ورجل السياسة». ونجد أن الدورين متكاملان، ويتداخل دور الداعية بالذات في دور رجل السياسة، ولكن يجب أن يحافظ على تمايزه، وأن يبقى «ملزماً بتحديد نسق الإحالة الرمزية الذي يجب أن يتخلص من

(١٣) الطوزي، المصدر نفسه، ص ١٢٠، و**المنقذ**، ٢٤/٨/١٩٩٠.

(١٤) فالح عبد الجبار، «عباس مدني: مصادر وعيه وبرنامج جبهته،» **الحياة**، ٢٦/٢/١٩٩٢.

تقلبات اللعبة السياسية ولا يقبل المساومة، وذلك لأن أي سقوط في حلبة السياسة يمس بمصداقية الدعوة، ومن ثم ضرورة المزايدة ومخاطر القطيعة مع القيادة السياسية على المدى المتوسط والبعيد»[١٥].

من الخطأ أن نختزل التمايزات والتيارات داخل الحركة إلى مجرد اختلافات في المزاج والعقلية على رغم أهميتها، ولكن في الواقع نجد أن هذا التمايز يعبر عن قوى اجتماعية معينة تفضل شكلاً من العمل السياسي يرضيها أكثر. فقد ضمت جبهة الإنقاذ الإسلامي قطاعات وفئات اجتماعية جمع بينها رفض مشروع جبهة التحرير الوطني وركزت على الثقافي لا الطبقي، إذ تلتقي وتلتف حول الهوية الثقافية والأصالة. ولكن عناصر الفئات والطبقات المتوسطة تساند عباس مدني الذي يعبر عن طموحاتهم ورؤاهم. يقول احميدة عياشي: «وفي الوسط، مع عباس مدني، يتجمع أصحاب الياقات البيضاء الذين أنتجتهم عملية التعريب، وهم يتألمون لكونهم محرومين من ولوج الشبكات النبيلة في الإدارة والجيش، والحاصلون على الشهادات الجامعية الذين سُدت بوجوههم تماماً كافة أبواب الصعود الاجتماعي»[١٦]. من جهة أخرى، يعبّر علي بلحاج عن جيل الشباب المحروم والعاطل عن العمل أو «الحيطيست»، أي الذين يجلسون متكئين على الحيطان طوال الوقت في الأحياء الفقيرة. وهؤلاء الشباب هم الأكثر نشاطاً وحركية، «ويكنون ضغائن اجتماعية قوية دفينة ضد الملاكين ورجال السلطة، وفي نظر هؤلاء فإن البرجوازيين ومن ضمنهم مقاومو الأمس، الذين يتظاهرون بالكبرياء والفطرية والتفوق ويتركون مواطنيهم يعيشون في البؤس»[١٧]. ويقدم كيبل وصفاً مماثلاً لهذه الفئة: «... هؤلاء الشباب المالكين لرأس مال ثقافي، وفي نفس الوقت يبدون عاجزين عن اختراق النظام السياسي الموجود»[١٨]. واشتملت هذه الفئة الشبابية على المؤهلين ثقافياً والمتعلمين والأميين، ولكن جمعتهم مشاعر السخط والغبن، ومن هنا كانت ميزات علي بلحاج لدى الكثيرين منهم، لأن سمعة شخص مثل علي بلحاج «ليست سمعة فقيه أو عالم لاهوتي، وإنما هي نابعة من كونه يعبر بلغة الحياة اليومية. ويعبر فيها عن أزمات وآمال المعذبين في الأرض»[١٩]. فالجبهة ـ في بعض أوجهها ـ عبرت عن إسلام المحرومين من السلطة والثروة، وهنا نتفق مع محمد حربي، حين يقول: «من تضييع الوقت أن نطالب الإسلاميين ببرنامج، لأنهم يحتاجون إلى أسطورة، ولا يمكن لهم أن يوسعوا قاعدتهم إلا إذا تجنبوا طرح المطالب الدقيقة والمحددة»[٢٠].

---

(١٥) الطوزي، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٦) احميدة عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص** (الجزائر: دار الحكمة، ١٩٩٢)، ص ٥٠.

(١٧) محمد حربي، حوار في مجلة: **منبر اكتوبر**، أورده: المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(١٨) جيل كيبل، مقابلة في: **الحياة**، ٥/٥/١٩٩٥.

(١٩) عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**، ص ٤٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٠، نقلاً عن: محمد حربي، حوار في مجلة: **منبر اكتوبر**.

تتجلى هذه التيارات في الموقف النظري للجبهة من قضية الديمقراطية، إذ نواجه آراء يصدرها الزعيمان مدني وعلي بلحاج، تصل إلى درجة بعيدة من التناقض وكأن المرجعية ليست واحدة، مما يؤكد أننا لسنا أمام ظاهرة دينية، بل ظاهرة اجتماعية ـ سياسية تحاول أن تجد جذرها في الدين وأن تستفيد من الرموز والأصالة أمام الحداثة والتحولات الجارفة. يحاول مدني ـ كما أسلفنا ـ أن يوفق بين الراديكالية والمحافظة داخل الحركة، بينما يوصل بلحاج كل شيء إلى مداه الأقصى. وجد الإسلامويون الجزائريون أنفسهم أمام تحدي الديمقراطية بطريقة مباشرة تتطلب اتخاذ مواقف تفصح عن نفسها لتؤكد ديمقراطيتهم ولاديمقراطيتهم على أرض الواقع. لذلك نجد أن التصريحات والكتابات كانت ردود فعل على أحداث وصراعات معينة، وليس مجرد كتابات تأملية هادئة. ونلاحظ أن الحديث عن دولة إسلامية قد تحول إلى بلدية إسلامية باعتبارها النموذج الأولي (Prototype) لما سيأتي مستقبلاً. وعلى رغم قلة كتابات الإنقاذيين لانشغالهم بالحركية والعمل المباشر، فإنه لا توجد حركة سياسية من دون نظرية بغض النظر عن جدتها وأصالتها أو نقلها من سياق آخر أو توفيقيتها.

يعد كتاب عباس مدني **أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي** المصدر الأساسي الذي قام عليه برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وهذا هو المهم في الكتاب. أما مضمون الكتاب نفسه فليس فيه جديد، إذ يكرر مقولات انحلال الحضارة الغربية نفسها وإفلاس كل الايديولوجيات، ولم يبق غير الحل الإسلامي الذي يتمثل في حاكمية الله أو التشريع الرباني مقابل الجاهلية. ويقع في الخطأ الشائع لدى الإسلامويين، حين يقصر أزمة الحضارة الغربية على الجوانب الأخلاقية فقط، ويهمل المشكلات الاقتصادية والسياسية، أو يرجعها إلى الأخلاقي فقط. لذلك نلاحظ أن الديمقراطية لا تحتل موقعاً مناسباً في الحل الإسلامي ومبرراته، ويكتفي الكاتب بالدعوة إلى دولة الخلافة التي يمكن أن تنقذ العالم العربي ـ الإسلامي، بل والعالم كله، ويرى أن تقوم على الشورى، وهي معادل الديمقراطية، ولكن يقتبس له بعض آليات الديمقراطية مثل الانتخاب والمجالس. ويغيب في هذه الخلافة التعدد الحزبي، وهذا طبيعي ـ بحسب المنطق الداخلي لفكرة الخلافة: فلماذا يتعدد المسلمون وهم أمة واحدة؟ كذلك يعلمون أن الأمة الإسلامية لا تجتمع على ضلالة، كما أنها حُذرت من الفرقة والتشتت، إذ لا تنجو غير فرقة واحدة. وتقترب تسمية الإنقاذ من مفهوم الفرقة الناجية، فالجبهة هي ملاذ للناجين الملتزمين بالإسلام. ويرى أحد المعلقين على الكتاب أن هذا ما يجعل اتهام مدني والجبهة من طرف الأحزاب الأخرى، بأنه في حالة وصول حزبه الفيس إلى السلطة سوف يلغي التعددية، اتهاماً صحيحاً ومعقولاً[٢١]. مثل هذا الكتاب يتحمل كثيراً من الآراء المثالية المجردة والتأويل غير المحدود للنصوص ولدلالات الأحداث أيضاً. كما يمكن اللجوء إلى القياس

---

(٢١) بومدين بوزيد، «دولة الخلافة عند عباس مدني، دولة مؤسسات أم دولة فقهاء،» **المسار المغاربي** (الجزائر) (١٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١)، ص ٢٠. مر ذكر كتاب عباس مدني.

الفقهي بطريقة لاتاريخية، يضاف إلى ذلك فوضى المفاهيم. ولكن مسلسل الديمقراطية في الجزائر فرض ضرورة التعبير عن المواقف، خاصة في الحوارات واللقاءات والمناظرات في التلفزيون.

في حوار أجراه بورغا مع عباس مدني حول الانتخابات، يقدم فهماً للديمقراطية يشترط إطاراً إسلامياً، مما يعني بطريقة غير مباشرة إقصاء غير الإسلاميين. ويتفق الإسلامويون حول شرط عدم الاختلاف، أو بحسب لغتهم، معاداة المشروع الإسلامي. لذلك تتعايش نظرتهم إلى الديمقراطية مع تناقض أساسي لا يظهر بوضوح إلا عند استلامهم السلطة كما حدث في إيران والسودان وعندما سيطروا على البلديات في الجزائر. يقول عباس مدني: «إننا نقول إن الانتخابات حاسمة بالنسبة للجميع، أياً كانت نتائجها سنحترم الأغلبية حتى لو كانت هذه الأغلبية صنعها صوت واحد. إننا نعتبر بالفعل أن الذي ينتخبه الشعب يعكس رأي الشعب. وعلى عكس ذلك، لن نقبل أن يقوم هذا الشخص المنتخب بالإضرار بمصالح الشعب. ولا ينبغي أن يكون هناك تناقض بينه وبين الشريعة ومذهبها وقيمها. لا ينبغي أن يناهض الإسلام. من يعادي الإسلام فهو عدو الشعب»[٢٢].

يحاول بورغا بسبب تعاطفه المعروف مع الحركات الإسلاموية أن يكون ملكياً أكثر من الملك من خلال إيجاد تبرير لهذا التناقض. وكما يستخدم رجال الدين الحيل الفقهية، يلجأ بورغا إلى قياس غير دقيق أو فاسد. فهو يستخدم الأسلوب السائد عند الإسلامويين، وهو تبرير الخطأ بخطأ آخر، أي البحث عن خطأ مشابه عند الغرب ليقول إن الغرب أيضاً يفعل مثل ذلك. يكتب عن تناقض عباس مدني: «إن معيار التناقض ينبغي أن يُدرج ضمن اعتباراته نظرة متأنية للإطار المرجعي (الديمقراطية الغربية) الذي يُستخدم ضمناً باعتباره معيار التقييم. إن التجارب الليبرالية الغربية كانت دائماً تضع حدوداً ـ على مستوى المبادئ وحدها ـ لحرية أنصار النظم التي تعتبر أنها تتناقض معها»[٢٣]. ويعطي مثالاً لذلك أن دستور ألمانيا الغربية يرفض ضمان الحقوق السياسية لمن لا يعترف صراحة بمبادئها، وأن الولايات المتحدة تمنع الشيوعيين أو أنصارهم من دخول أراضيها. هذه المقارنة مختلفة تماماً، لأنه في الحالتين الأخيرتين لا يتهم المرء بالردة أو الكفر، إذ تبقى المسألة سياسية أو دستورية وليست دينية. بينما يخلط عباس مدني بين عداوة الدين ـ الإسلام وعداوة الشعب، مما يفتح المجال لتهم التكفير والردة، وهذا هو الخطر على أية ديمقراطية أو حقوق الإنسان. الاختلاف الثاني في المقارنة أن الدساتير في ألمانيا والقوانين في الولايات المتحدة وضعية يقرها ويلغيها الشعب، وقد تكون نتيجة ظروف استثنائية مثل ظروف خطر النازية أو الحرب الباردة. وبالفعل تغير الوضع بالنسبة

---

(٢٢) بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ١٤٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

إلى ألمانيا والولايات المتحدة، والأخيرة تسمح للشيوعيين بدخول أراضيها، بل يجتمع داخلها بعض المعارضين لأنظمة الحكم في بلدانهم. لذلك نجد أن تناقض مدني وغيره من الإسلامويين، يكمن في فكرة «شمولية الإسلام»، والتي غالباً ما يقصرونها على السياسي في الإسلام، أي الحكم. لذلك يصبح المعارض كافراً، ويستشهد بذلك بآيات، مثل: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[٢٤].

أما الزعيم الآخر، علي بلحاج، فهو أكثر وضوحاً في مواقفه الرافضة أو المتحفظة تجاه الديمقراطية. فقد اشتهر مصطلحه «السم الديمقراطي» حين قال بأن مجازر الديمقراطية لا تختلف عن مجازر الشيوعية ما لم تكن أشد، والفرق الوحيد هو: «ان الديمقراطية تقتل بالسم بالدسم أو بخيوط من حرير». ويضيف: «والحق أن الذين طبقوا الديمقراطية مثلاً كانوا أسفل مسلكاً وأسوأ أثراً من عشرات الرجال الذين أساءوا إلى الدين يوم حكموا باسمه أحكاماً جائرة»[٢٥]. ويبدو أن بلحاج يرى في الديمقراطية «استبداد الأغلبية»، كما يخشى أن تقود الديمقراطية إلى تجميد تطبيق الشريعة. يقول: «قد يظن ظان أنني عندما أحمل على الديمقراطية هذه الحملة العنيفة، أنني أمجد الدكتاتورية والاستبداد، والحق أنني كافر بهما. أنا أكفر بالاستبداد كما أكفر بالديمقراطية. فالديمقراطية الغربية كشفت عن جوهرها عندما حكمت بلاد المسلمين. إنها لا تعمل إلا على سحق شعوبها وبقر بطونها وامتصاص دمائها»[٢٦]. ويتوصل بلحاج إلى أن الديمقراطية طريق يؤدي إلى الانحلال الخلقي، وبالتالي تتسبب في سقوط الحضارات لأنها تمكن الانحلال بالانتشار من دون قيود. ويرى أن الديمقراطية تحمل في داخلها بذور الفساد والانحلال، ويتساءل كيف يمكن تفسير إقبال الشباب والعامة من الناس في أوروبا وأمريكا على المخدرات والإغراق في الجنس بدعوى الحرية الشخصية المطلقة. كذلك كيف نفسر انتشار المجلات الخليعة والاختلاط الفاضح والعنف الجنسي وحوادث الاغتصاب. وأخيراً يسأل مباشرة: «فهل ستصل الجزائر إلى ما وصلته أوروبا من انحلال خلقي في ظل هذه التعددية الديمقراطية؟!»[٢٧]. هذا الخوف على الأخلاق غلب على تفكير كثير من الإسلامويين، مع أن الكثير من البلدان، وبالذات السياحية، عرفت الانحلال الخلقي بينما هي تعيش تحت دكتاتوريات باطشة، مثل كوبا قبل الثورة والفيليبين في عهد ماركوس، وإيران في عهد الشاه، وكينيا وتايلاند. إن المسألة الأخلاقية تبدو متضخمة في سلبياتها، بسبب شفافية تلك المجتمعات ونشرها الحقائق والإحصاءات من دون قيود، بينما في الدول الأخرى يظل كل شيء سرياً ومخفياً.

أوضح علي بلحاج موقفه من حكم الأغلبية، ويعتبر هذا الرأي خط رجعة من

---

(٢٤) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(٢٥) عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**، ص ٥٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.

الديمقراطية والانتخابات. يقول في صحيفة **المنقذ** لسان حال الجبهة: «إن الديمقراطية هي وجهة نظر الأغلبية، كيف ما كانت طبيعة هذه الأغلبية؛ وبذلك يصبح رأي الأغلبية هو معيار إقامة الحقيقة، انطلاقاً من هذا المبدأ يحاول قادة الأحزاب السياسية مغازلة أكبر عدد من الناس ومجاراة طموحاتهم حتى وإن كان ذلك على حساب العقيدة والدين والاستقامة والرجولة (!) بحثاً من خلال ذلك على أصواتهم لهزم الأحزاب الأخرى، أما بالنسبة لنا نحن أهل السنة والجماعة، فإن الحقيقة لا تقاس بعدد الناصرين ولا بالأصوات المتنافرة، بل بالحجة التي أتت بها العقيدة... إن الحقيقة لا تقرر بالأغلبية حتى وإن كانت هذه الأخيرة مسلمة. كما أن الميزان ليس برلماناً ولا مؤتمراً... كما أنها لا تعني بالضرورة رأي الأغلبية، بل إنها تتمثل في الأخذ بالحقيقة الإلهية حتى وإن كنا وحدنا الذين نفعل ذلك»[٢٨].

هذا نص صريح في رفض رأي الأغلبية كأساس للديمقراطية، وأضاف إلى تبريره في إدانة الديمقراطية قوله: «إن الديمقراطية مؤسسة غير إسلامية، وواجبنا هو معارضة اليهود والمسيحيين وعدم مجاراتهم في أعرافهم وتقاليدهم». كذلك يورد مبرراً آخر يقول بأن كبار علماء السياسة في الغرب ينتقدون نمط الحكم هذا، أي الديمقراطية[٢٩]. ولكن الواقع الجزائري كانت له متطلبات مختلفة وقائمة على الدعوة إلى الديمقراطية، مما فرض على الشيخ علي بلحاج أن يتكيف مع ظروف مطلع التسعينيات. لذلك سعى إلى إيجاد مخرج فقهي يؤكد التزام جبهة الإنقاذ بقواعد الشرع، فأصدر مقالاً للتأمين على ذلك، حتى العنوان جاء يوحي بتراثية الموقف. فقد كتب في **المنقذ**، العدد الرابع عشر الصادر في ١٠ رمضان ١٤١٠هـ مقالاً تحت عنوان «كشف النقاب حول ضوابط دخول الانتخاب» تناول فيه مشروعية دخول الانتخاب والضوابط الواجب مراعاتها. فقد ظهر اتجاهان داخل الجبهة: **أحدهما** يمنع المشاركة مطلقاً باعتباره ركوناً إلى الذين ظلموا. **والآخر** أجاز الانتخاب باعتباره من المصالح المرسلة التي لا مفر من الأخذ بها. ويرى بلحاج أن القولين فيهما إفراط وتفريط، وأن الحق عوان بين ذلك. ثم يذكر الضوابط الشرعية لدخول الانتخابات معتمداً في ذلك على ما ذكره المفسرون عن «سورة يوسف» محاولاً الخروج بدروس وأمثلة، وذكر ثلاثة أمور إشكالية ثم أعطاها سنداً فقهياً وشرعياً: **أولاً** أن يوسف عليه السلام طلب التولية، وهو أمر محظور شرعاً بحسب نص الحديث الشريف: «إنا والله لا نولي هذا العمل أحداً سأله أو حرص عليه». فالأصل عدم طلب الولاية أو الإمارة إلا إذا كانت هناك مصلحة شرعية تقتضي ذلك. **ثانياً**، طالب التولية من حاكم كافر، وهو أمر محظور بحسب الآية الكريمة: **﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾**[٣٠]، ولكنه يستدل بشرح القاسمي في **محاسن التأويل**، حيث يقول: «وإذا

(٢٨) **المنقذ** (آب/اغسطس ١٩٩٠)، ص ١٠، والطوزي، «الحركة الإسلامية الجزائرية،» ص ١٢٢.

(٢٩) المصدران نفسهما.

(٣٠) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ١١٣.

علم النبي أو العالم أنه لا سبيل إلى الحكم بأمر الله ودفع الظلم إلا بتمكين الملك الكافر أو الفاسق يستظهر به، وقيل كان الملك يصدر عن رأيه ولا يعترض عليه في كل ما رأى، فكان له في حكم التابع له والمطيع». **ثالثاً**، تزكية النفس، وهي محظورة بحسب الآية الكريمة: ﴿**فلا تزكوا أنفسكم**﴾[٣١]. وقد استخدم فهماً آخر يرى أن المدح لو خلا من التكبر وكان المراد الوصول إلى الحق، فهو جائز. وعلى ضوء ما تقدم حصر بلحاج ضوابط الدخول إلى الانتخابات في النقاط التالية:

١ ـ إقامة العدل.

٢ ـ إيصال الحقوق إلى أصحابها وفق الشرع.

٣ ـ إذا كانت الحقوق لا يمكن تحقيقها إلا من خلال هذا الطريق.

٤ ـ الكفاءة لمن رشح لذلك من حفظ وعلم وأمانة وقوة.

٥ ـ أن يفوض إليه الأمر في البلدية فلا يعارض، أي أن يأمر فيطاع لا أن يؤمر فيطيع.

٦ ـ ألا يكون رئيس البلدية مجرد خادم لأوضاع الجاهلية، بل يعمل على إزالتها وفق سياسة شرعية حكيمة مع مراعاة الظروف.

٧ ـ أن يرفض كل أمر يخالف الشرع لقوله ﷺ: «إنما الطاعة في المعروف»[٣٢].

ويلاحظ أن هذه الآراء كانت لتبرير دخول انتخابات البلديات، ولكنها اعتبرت صالحة للانتخابات التشريعية، ولكن الشاهد هو أن الجبهة اعتمدت على مبررات شرعية حاولت ربطها بالواقع التاريخي، وكانت من الأسباب التي ذكرت بعد قرار المشاركة في الانتخابات، وهي: غياب المؤسسات أو الأشخاص الذين يمكنهم الاضطلاع بمهمة حماية حقوق الناس. كما أن الانتخابات يمكن أن تؤدي إلى انتصار الحق وإزالة الظلم، وما الانتخابات إلا وسيلة من وسائل عديدة لنصرة الدين[٣٣]. ويظهر أن الجبهة ـ وفق تقديراتها وتوقعها ـ رأت إمكانية الفوز في هذه الانتخابات، فبحثت عن المسوغات الدينية ـ الشرعية. هذا وقد مزجت الجبهة بين السياسي والديني بطريقة تخدم مصالحها جيداً في إدارة معركة الانتخابات. وعلى سبيل المثال، خاطب الشيخ رابح كبير الشعب الجزائري داعياً إياه إلى المشاركة بكلمة قبل أيام من الاقتراع استهلها: «قال الله تعالى: ﴿**ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه**﴾[٣٤]، لذلك أيها الشعب الجزائري المسلم

---

(٣١) المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآية ٣٢.

(٣٢) **المنقذ**، ٢٢/١٢/١٩٩١، ص ١٠، حيث أعيد نشر المقال في هذا العدد.

(٣٣) الطوزي، «الحركة الإسلامية الجزائرية،» ص ١٢٣.

(٣٤) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٣.

أنت اليوم مدعو لنصرة دينك وإقامة دولة الإسلام بإعطاء صوتك لمن يحقق هذا المشروع العظيم، ولا تنس أن صوتك أمانة تُسأل عنه يوم القيامة... ومشاركتك في الانتخاب من أجل تغيير هذا النظام الذي قاد البلاد إلى الإفلاس، تغيير للمنكر وإحقاق للحق، وعليه فهو جهاد في سبيل الله [...]. ولتعلم أيها الشعب الجزائري المسلم أنك اليوم أمل المسلمين ومحط أنظارهم، فأنت وحدك المؤهل لإعادة دولة الإسلام إلى الوجود»[٣٥].

وهكذا صادرت الجبهة الدين كاملاً ودخلت به إلى ميدان السياسة، وعلى رغم اشتراك الآخرين معها في هذا الرأسمال الرمزي نفسه، فقد كانت هي الأكثر نجاحاً، وذلك بسبب خطابها التبسيطي والشحنة العاطفية التي يحتويها، بالإضافة إلى الطاقات التنظيمية التي استغلت فيها المساجد كوحدات للتجمع والتعبئة.

ثالثاً: الديمقراطية في الممارسة والمواقف العملية

كان لغياب رؤية محددة للديمقراطية عند الجبهة، أثره الواضح في ممارسات الجبهة ومواقفها. فقد كانت اللعبة الديمقراطية ــ بحسب فهم الجبهة ــ وسيلة مضمونة وشرعية سياسياً لتأسيس دولة الإسلام. ومنذ بداية الثمانينيات نشطت الحركة الإسلامية السياسية، وبحلول عام ١٩٨٦ أصبحت العناصر الأصولية تنذر بخطر سحب التأييد من الحزب الحاكم، جبهة التحرير الوطني، ليس باعتبارها البديل، بل لأنها امتداد تصحيحي لخط جبهة التحرير الوطني، وذلك لكي تستفيد من رصيد النضال الوطني وتراثه وتحقيق الاستقلال. وقامت السلطة بمحاولة لاسترداد مجالات نفوذ شعبي فقدتها بسبب إهمالها الجانب الديني، وأسرفت في الصرف على المساجد والأئمة واستعانت ببعض الفقهاء لمحاورة أو مقارعة الأصوليين بمنطقهم نفسه، ومن أشهر هؤلاء الشيخ محمد الغزالي. ويبدو أن عجز الدولة في مواجهة الإسلامويين، شجعهم في الانتقال من مرحلة الدعوة في المساجد إلى مرحلة الحركية في الشارع وبين مؤسسات المجتمع المدني. وهذا هو التكتيك الجديد الذي سبق المشاركة في انتخابات البلدية والولايات. فبعد حصولها على الشرعية، دأبت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على حشد مؤيديها في مناسبات مختلفة لاستعراض قوتها المتزايدة. فقد سيرت الجبهة عدداً من المظاهرات الكبيرة قبل انتخابات البلدية في حزيران/يونيو ١٩٩٠، وكانت المظاهرة الأولى ــ كما كتب أحد المراقبين ــ بمثابة المفاجأة الكبرى في الساحة السياسية، إذ كانت أكبر مظاهرات المعارضة في تاريخ الجزائر، تعبيراً عن ردها على مظاهرة نسائية تحتج على قانون الأحوال الشخصية[٣٦]. ثم كانت «مسيرة السلام» ــ كما أسموها ــ والتي اعتبرت أيضاً أضخم مسيرة شعبية صامتة، والتي ــ كما أورد عياشي ــ «أشاعت وسط الإسلاميين بوادر أمل كبرى بدنو ميلاد الدولة الإسلامية المنتظرة: دولة الله، دولة الحق المطلق، دولة الخير العام التي تكون بديلاً لدولة الأحكام

---

(٣٥) **المنقذ**، ٢٢/١٢/١٩٩١.

(٣٦) بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ٢٨١.

الوضعية ودولة اللائكيين والشيوعيين»[٣٧].

كانت انتخابات حزيران/يونيو ١٩٩٠ اختباراً لقوة الحزب الناشئ ولنفوذ جبهة التحرير الوطني. فقد حصلت في الانتخابات التي أعلنت وزارة الداخلية نتائجها في ٢٠ حزيران/يونيو، على نسبة حوالى ٥٥ بالمئة، أي أربعة ملايين وثلاثمائة وثلاثين ألف صوت تقريباً. أما عدد المقاعد، فقد فاز أعضاؤها بـ ٨٥٣ مقعداً في المجالس البلدية من إجمالي ١٥٤١ مقعداً، ثم أحرزوا صفة تمثيلية لـ ٣٢ ولاية من إجمالي الولايات البالغ عددها ٤٨ ولاية، وسيطروا على عدد من المدن الكبرى، مثل الجزائر العاصمة والبليدة وقسنطينة وجيجل. وقد أجمع المراقبون على أن هذه النتيجة هي إعلان لنهاية دور جبهة التحرير الوطني في الحياة السياسية الجزائرية، ولكن ظل السؤال: ماذا سيكون بعد ذلك؟ وبقي هذا السؤال مفتوحاً. أما أسباب الفوز، فقد أرجعها بعضهم إلى الفراغ السياسي الذي تعيشه الجزائر نتيجة غياب الديمقراطية وشيخوخة جبهة التحرير الوطني، بالإضافة إلى فساد جهاز الدولة الذي تسيطر عليه. هذا لا يعني أن أداء جبهة الإنقاذ لم يكن متميزاً ومنظماً بكفاءة، فقد عملت كجبهة عريضة تضم الرافضين للأمر الراهن. وقد شكلت الجبهة قوائم مرشحين من العناصر المثقفة والمحبوبة من محيطها الاجتماعي والمهني، والتي قد تكون أحياناً غير منضوية للتنظيم، ولكن لديها كفاءات مهنية جيدة وسمعة طيبة[٣٨].

أثارت طريقة إدارة البلديات بواسطة جبهة الإنقاذ كثيراً من الجدل. ونطرح هنا السؤال الذي يهمنا: هل أظهرت إدارة الجبهة للبلديات توجهاً ديمقراطياً أو يساعد في تطور الديمقراطية؟ لقد دخلت الجبهة الإسلامية في صدام مع القوانين السائدة حين أرادت أن تجرب الحكم من خلال البلديات، وكان لا بد من أن تصطدم بالحريات الشخصية، وبالتعددية في الثقافات المتعايشة في الجزائر، ومع حقوق المرأة. حاولت الحكومة أن تبين دور البلديات ضمن الأوضاع القائمة، ولكن يبدو أن انطلاقة جبهة الإنقاذ نحو الدولة الإسلامية قد بدأت مع قيام ما أسماها عباس مدني: البلدية الإسلامية، بلدية الإنقاذ، بلدية العدل والإخاء والوئام، وبالتالي يرى أن القوانين التي تتعارض مع المصلحة ليست قوانين[٣٩]. وفي ما يلي الحوار الذي دار بين عباس مدني ومندوب رئاسة الجمهورية السيد آيت شعلال الذي تمنى التعاون المستمر بين البلديات لأن البلدية هي الخلية الأساسية وأقرب مؤسسة من المواطن، ويبدأ الحوار:

عباس مدني: تقولون هذا من جهة، ومن جهة أخرى لما بلدية أو ولاية تقول في مداولة بتحريم الخمر، تقولون بأن القانون لا يسمح! قانون من؟

آيت شعلال: في الوقت الحاضر هناك قوانين.

---

(٣٧) عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**، ص ١٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

عباس مدني: أي قانون؟ هل يعقل أن تتحكم فينا قوانين نابليون؟ يستمر الحوار بلغتين مختلفتين تماماً، ويمكن للنقاش التالي أن يظهر الاختلاف في النظر إلى الأشياء، وأن هناك نهجين لحكم الجزائر يتصارعان في تناقض عدائي، أي يصعب عليهما التعايش ويلعبان لعبة الصفر (zero game) أو نفي الآخر.

آيت شعلال: من ناحيتكم حتى رموز الجمهورية ليسوا محترمين، فماذا يعني نزع شعار من الشعب وإلى الشعب، وهذا في الدستور؟

عباس مدني: شعار من الشعب إلى الشعب تجعلونه مثل الآية؟ اللهم إلا إذا أردنا أن نرجع إلى الجهل. وإن شعار من الشعب وإلى الشعب ليس له أية قيمة تاريخية!

آيت شعلال: إنها في الدستور.

عباس مدني: وهل هي من القرآن؟[٤٠].

المفارقة الأساسية هي أن عباس مدني والجبهة الإسلامية للإنقاذ حكموا البلديات نتيجة أحكام الدستور والقوانين الوضعية واللوائح، وليس لما هو موجود في القرآن. فهذه طريقة انتقائية في التعامل مع آليات الديمقراطية، يوافقون على ما يفيد أغراضهم، ويلجأون إلى القرآن عندما يتعارض ذلك مع مصالحهم. يضاف إلى ذلك أن «البلديات الإسلامية» انشغلت بأمور أخلاقية شخصية على حساب تقديم الخدمات للمواطنين. فركزت على إغلاق الخمارات ومنع حفلات موسيقى الراي، والاختلاط في البلاجات، ومنع ارتداء الملابس القصيرة والبنطلونات، ومتابعة المفطرين في رمضان. إنها تعتبر النساء من أهم جوانب استراتيجية العمل الإسلامي، وذلك بسبب التعويل على إصلاح الأخلاق بقصد إصلاح المجتمع. في كثير من الأحيان، تتوقف فكرة الأخلاق لدى الإسلاميين عند الجنس والعفة والمحافظة على شرف المرأة، لكن هناك قيم أخرى أخلاقية، مثل الصدق والكرم والمروءة... الخ.، لا تحتل المكانة نفسها التي لـ «الشرف» بمعناه الضيق المتداول بين الإسلامويين الأخلاقيين. في النهاية، تعرضت البلديات لنقد مستمر وشعر الكثيرون بخيبة الأمل حين عجزت الجبهة الإسلامية عن الوفاء بوعودها الانتخابية.

أصبحت الخطوة الأخيرة نحو السلطة، عند الجبهة الإسلامية، هي الانتخابات التشريعية، ثم الرئاسية. ولكن المعسكر المضاد كان يبحث عن وسائل تعطيل وصول الجبهة الإسلامية (الفيس) إلى الأغلبية في الانتخابات التشريعية، فلجأ إلى تعديل قانون الانتخاب، ابتداء من إعادة تقسيم الدوائر الانتخابية، مما قد يعني إعادة تقسيم النفوذ بحسب أهمية المناطق وليس عدد السكان، كذلك زيادة عدد مقاعد البرلمان إلى ٥٤٢، واعتماد نظام التصويت بالأغلبية بعد دورتين. والأهم في التعديل هو منع التصويت

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

بالوكالة، إذ كان يُسمح قبل ذلك لرب العائلة أن يصوت عن كل عائلته[٤١]، بالإضافة إلى منع استخدام المساجد والمؤسسات الدينية في الدعاية الانتخابية. ورفضت كل القوى السياسية التعديلات الانتخابية باعتبار أن القانون الذي أعده رئيس الوزراء مولود حمروش كان «مفصلاً» لجبهة التحرير الوطني الحاكمة. فعلى سبيل المثال، كانت هناك زيادة الدوائر في المناطق قليلة السكان، وفي الصحراء، حيث لجبهة التحرير الوطني نفوذ كبير، ويختلف ـ في بعض الحالات ـ التفاوت في أعداد الأصوات اللازمة لانتخاب نائب، من منطقة إلى أخرى، بنسبة تصل إلى ما بين واحد وعشرة[٤٢].

كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أكثر الأحزاب السياسية عنفاً وتنديداً في مواجهتها القانون الجديد. فقد اعتبرت أن رئيس الدولة لم يف بوعده، وقدم عباس مدني إنذاراً للدولة، وقبل أن يستلم رداً، أعلن الإضراب المفتوح في ٢٤ أيار/مايو ١٩٩١. ويقول النائب العام العسكري خلال محاكمة قادة الإنقاذ في بليدة، بأن مدني استخدم سياسة حرق المراحل: «... وكانت خطتهم التصعيد والتمهيد للتمرد، وهو أمر موجود في كتيب وضعه مخلوفي السعيد، وهو أحد قادة الجبهة، وتمت مصادرة الكتيب وقتذاك»[٤٣]. وتصاعدت التعبئة بعد الإعلان، وسارت المظاهرات والمواكب وظهرت شعارات متطرفة، على رغم أنه في البداية، اكتفى بعضهم بشعارات: لا إله إلا الله، والمطالبة بتحكيم القرآن. فقد رفعت لافتات، أصبحت أكثر شهرة، عليها كتابات مثل: «تسقط الديمقراطية» أو «لا ميثاق ولا دستور... قال الله وقال الرسول». ويبدو أن تيار التشدد والتطرف قد أصبح غالباً في هذه الظروف، وقد ظهر هذا الاتجاه مع صعود علي بلحاج الذي انتخب نائباً لرئيس الجبهة خلفاً لبن عزوز زبدة، وذلك قبل الأحداث مباشرة[٤٤]. وكان شباب الجبهة الأكثر بروزاً في قيادة المظاهرات وتنظيمها، وقد يكون هذا هو سبب ظهور تجاوزات وتهديد للأمن. وذكرت هيئة الادعاء في محاكمة مثيري أحداث حزيران/يونيو أن أنصار الجبهة فرضوا الإضراب في بعض الحالات بالقوة على التجار والعمال، وبالذات في البلديات التي يسيطرون عليها. كذلك دعا علي بلحاج إلى تخزين السلاح تمهيداً لمواجهات قادمة. وتصاعد التوتر الى درجة أدت إلى نزول الجيش إلى الشوارع في ٥ حزيران/يونيو. وفي صباح اليوم التالي أعلنت حالة الطوارئ، وألقي القبض على قادة الجبهة وعلى رأسهم عباس مدني وعلي بلحاج، بالإضافة إلى المئات من أنصارها، وأحيلوا إلى محاكمة عسكرية بتهمة الإعداد لمؤامرة مسلحة ضد أمن الدولة. وعلى رغم الانقسام

---

(٤١) محمد العباسي، **السلطة والحركة الإسلامية في الجزائر** (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ١٢٥.

(٤٢) جمال أحمد خاشقجي، «قصة أحداث انتهت في محكمة بليدة،» **الحياة**، ١٥/٧/١٩٩٢، وبورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ٣٠٠.

(٤٣) خاشقجي، المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٤) خليفة أدهم، «خريطة حركات الإسلام السياسي في الجزائر،» **السياسة الدولية**، السنة ٢٨، العدد ١٠٧ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٢)، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

حول الأحداث الأخيرة، إلا أن الجبهة اختارت قيادتها البديلة المؤقتة لكي تستمر معركتها لإجراء الانتخاب.

أعلن رئيس الوزراء الجديد سيد أحمد غزالي عن قيام الانتخابات، بعد أن تقدم بقانون انتخابات معدل إلى المجلس الوطني الشعبي، وحدد عدد الدوائر الانتخابية بـ ٤٣٠ دائرة، وانتخاب نائب عن كل ٨٠ ألف مواطن في الشمال و٣٠ ألف مواطن في الجنوب، والسماح بالوكالة عن شخص واحد فقط. وحدد يوم ٢٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١ كموعد لإجراء الانتخابات البرلمانية. وفي البداية، قررت الجبهة الإسلامية عدم الاشتراك في الانتخابات إذا لم يطلق سراح «الشيوخ» ـ كما تقول بياناتهم. ولكن القيادة المؤقتة ممثلة بمسؤول المكتب التنفيذي الوطني المؤقت، عبد القادر حشاني، أصدرت هذا البيان:

«قال تعالى: ﴿**ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين**﴾(٤٥). بفضل الله تعالى ورحمته، اجتمع المجلس الشوري الوطني للجبهة الإسلامية للإنقاذ يوم السبت ٠٨ من جمادى الثاني ١٤١٢هـ الموافق لـ ١٤ ديسمبر ١٩٩١م، لدراسة الموقف من الانتخابات التشريعية القادمة، وإعلانه للشعب الجزائري المسلم الأبي:

ـ بعد تداول الرأي في الضوابط الشرعية مقاصد ونصوصاً.

ـ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾(٤٦).

ـ تطبيقاً لمنهج الجبهة الإسلامية للإنقاذ في التغيير الشامل هدفاً، ومرحلة الإجراء تسعى عبر المطالبة والمغالبة.

ـ دفعاً لعجلة التغيير قدماً إلى الأمام نحو بناء الدولة الإسلامية المنشودة مطلباً شرعياً ومطمحاً شعبياً.

ـ شعوراً بطول معاناة الشعب الجزائري المسلم من الأزمة الخانقة في ظل النظام الحالي المفلس رجالاً ومشروعاً.

ـ وإقامة الحجة على النظام الرافض لشرع الله واختيار الشعب وإشهاداً للعالم بوضعه أمام محك الاختيار الشعبي، فإن المجلس الشوري الوطني قرر مشاركة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات التشريعية القادمة.

هذا ويدعو المجلس الشوري الوطني للجبهة الإسلامية للإنقاذ الشعب الجزائري المسلم وكل الهياكل التنظيمية للجبهة الإسلامية للإنقاذ أن يعمل كل على مستواه لتوفير شروط تمكين المشروع الإسلامي رفعاً لإثم تعطيل شريعة الله ووفاء للشهداء وتجسيداً

---

(٤٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ٨٩.

(٤٦) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

لطموح الأمة وإنقاذاً للبلاد.

قال تعالى: **﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون. إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئاً وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولي المتقين﴾**[٤٧].

دشنت الجبهة الإسلامية معركتها الانتخابية قبل أقل من أسبوعين فقط من إجراء الانتخابات، ولكنها لم تكن في حاجة إلى كبير استعداد. فقد وظفت أسلوبها التبسيطي العاطفي نفسه الذي لا يحتاج إلى نقاش وجدل. فعلى سبيل المثال نجد عناوين الصحف الإسلاموية تعلن: «بعد قرار الجبهة الإسلامية بدخول الانتخابات: الأمة أمام اختيار تاريخي بين القرآن والإلحاد». أو: «الكتاب والسنة... الرد الوحيد على أزمتنا ومواجهة مصيرنا». من ناحية أخرى، رفضت الجبهة أية تحالفات مع القوى السياسية الإسلامية الأخرى، وبالذات مع حركة المجتمع الإسلامي (حماس) بقيادة محفوظ نحناح، وحركة النهضة الإسلامية برئاسة عبد الله جاب الله. ودعا نحناح إلى تحالف مختلف القوى والشخصيات الوطنية والإسلامية، ولكن الجبهة (الفيس) اعتبرت ذلك ضرباً لوحدة المسلمين واتهمته بالتآمر على مستقبل المشروع الإسلامي. وكان نحناح يعتبر الفيس «حزب الدهماء» الذي يعتمد على العاطفة والحماس العابرين، بينما الدولة الإسلامية في حاجة إلى عمل استراتيجي، وضمن هذا التصور طالب بالتحالف والشوراقراطية[٤٨].

جاءت نتائج الانتخابات مفاجأة كبرى ضد توقعات الجميع، بما في ذلك ـ إلى حد ما ـ الجبهة الإسلامية للإنقاذ نفسها. فقد حصلت الجبهة في الدورة الأولى على ١٨٩ مقعداً، وجبهة القوى الاشتراكية بقيادة آيت أحمد على ٢٥ مقعداً، وجبهة التحرير الوطني ـ الحزب الحاكم على ١٦ مقعداً، والمستقلون على ثلاثة مقاعد. وكانت الجبهة الإسلامية تحتاج إلى ٢٧ مقعداً فقط للسيطرة على المجلس الجديد، وفي حالة الإعادة، فهي تنافس في ١٧٠ دائرة، وجبهة التحرير في ١٥٠ دائرة. وقد احتلت المرتبة الأولى في ١٠٠ دائرة من دوائر الإعادة. وبلغت نسبة المشاركة ٥٨ بالمئة من ١٣,٣ مليون ناخب، وحصلت الجبهة الإسلامية على نسبة ٤٧ بالمئة من المقترعين، أي ٣ ملايين و٢٦٠ ألفاً و٢٢٢ صوتاً. وحصلت جبهة التحرير على مليون و٦١٢ ألفاً و٦٤٩ صوتاً. ولكنها جاءت الثالثة في عدد المقاعد. وعلى رغم أن جبهة القوى الاشتراكية قد حصلت على ٥١٠ آلاف صوت، إلا أنها احتلت المركز الثاني في عدد المقاعد. ولم تحرز الأحزاب الأخرى، مثل حماس والنهضة وحزب الطليعة الاشتراكية أي مقعد.

تضافرت مجموعة من العوامل الموضوعية، أي خارج القوة الذاتية للجبهة، وأدت

---

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآيتان ١٨ ـ ١٩. انظر أيضاً صحيفة: **البلاغ**، ١٨/١٢/١٩٩١.

(٤٨) عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**، ص ٢١٢.

إلى هذا الانتصار، على رغم أن بعضهم يرى مثلما حدث في انتخابات البلدية: أن الإسلاميين لم يربحوا، ولكن جبهة التحرير الوطني هي التي خسرت. فقد استدرجت جبهة الإنقاذ إلى التصعيد والصدام، ولكن أحد الصحفيين يرى أن الاعتقال كان في صالح عباس مدني ورفاقه. يقول قصي الدرويش: «وتحول عباس مدني من شخص طموح إلى السلطة يسعى إليها بسرعة ويقود حركته بطريقة غير ديمقراطية إلى ضحية للقمع.. وأصبح في السجن مرتاحاً أكثر مما كان خارج السجن على المستوى السياسي، إذ توقفت إمكانية الوقوع في الخطأ، وتركت هذه الإمكانية مفتوحة لأركان النظام الرئيسية»[٤٩]. رافق ذلك صراع داخل السلطة بلغ أوجه في الاتهامات المتبادلة بين رئيس الحكومة السابق مولود حمروش ورئيس الحكومة آنئذ سيد أحمد غزالي. فالأول يتهم حكومة الثاني بأنها باعت آبار النفط وحصة الأجيال القادمة، وغزالي يتهم حمروش وحكومته بأنهما رهنا رصيد الجزائر من الذهب، وأن حمروش وقّع اتفاقاً سرياً مع صندوق النقد الدولي، وأن الحكومة بناء على ذلك مضطرة إلى تنفيذ الاتفاق، ويتم بالفعل رفع الأسعار قبل الانتخابات بأسابيع. يضاف إلى ذلك التهمة التي فجرها رئيس حكومة أسبق هو عبد الحميد الابراهيمي الذي قال بأن أكثر من ٢٦ مليار دولار ذهبت رشى وعمولات خلال السنوات التي حكم فيها النظام القائم في ذلك الوقت. من ناحية أخرى، كان بن جديد غائباً كرئيس وسلطة عن الساحة ولم يتدخل إلا بعد فوات الأوان. توجت جبهة التحرير هذه الأخطاء التكتيكية بسوء اختيار مرشحيها، حيث فرضت وزراء سابقين ومسؤولين مكروهين على دوائر انتخابية، وكان من الطبيعي أن يفشل أغلبهم[٥٠]. استفادت جبهة الإنقاذ من لامبالاة جماهير غفيرة فقدت أية ثقة بالنظام أو مصداقية نحوه، بينما حشدت الجبهة أنصارها وألزمتهم بالمشاركة على رغم غموض بعض شعارات قادتها بأن الجبهة «تستمد قوتها من الله تأييداً ومن الشعب مناصرة»[٥١].

شعر الجيش والقوى السياسية الأخرى ـ غير الإسلاموية، أو ما يسمى بـ «القوى الديمقراطية» ـ بخطر استيلاء الفيس على السلطة. فبعد الاستخفاف واللامبالاة، بدأت القوى المعارضة للإسلامويين تتحرك. وفي الثاني من كانون الثاني/يناير ١٩٩١ خرجت مسيرة ضخمة، قدر بعض المتحفظين، عدد المشاركين فيها بـ ٣٠٠ ألف مناهض لفوز الجبهة. ودعت صحيفة **ألجي روبيبليكان** إلى الانتهاء من وهم صناديق الاقتراع «حتى لا يسقط النظام الجمهوري». كما طالب حزب الطليعة الاشتراكية (الشيوعي) في بيان بـ«الإلغاء الفوري للمسلسل الانتخابي» الذي اعتبره لادستورياً[٥٢]. وقد تصرفت الجبهة

---

(٤٩) قصي صالح الدرويش، «التنافس الشخصي والاتهامات المتبادلة داخل النظام أثرت على المصداقية،» **الشرق الأوسط**، ٢٩/١٢/١٩٩١، ص ٣.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣.

(٥١) الشيخ محمد السعيد، في صحيفة: **المنقذ**، ١/١٢/١٩٩١، ص ٢٤.

(٥٢) **الاتحاد الاشتراكي** (المغرب)، ٣٠/١٢/١٩٩١.

الإسلامية بعد الانتخابات بطريقة أثارت التخوفات والشكوك، ففي صلاة الجمعة التي أعقبت إعلان النتائج مباشرة بتاريخ ٢٧/١٢/١٩٩١، قال رابح كبير في جامع في حي القبة معقل الجبهة، يصف إعلان النتيجة بأنه: «يوم من أيام الله». وأعقبه محمد حمين، من زعماء الجبهة، الذي قال بأنه يوم عظيم يعادل يوم فتح مكة في العهد النبوي، وأن الشعب الجزائري قد رفض اتهامه بأنه ليس مسلماً، وعلى الأحزاب الأخرى أن تعلن توبتها علناً لأنها كانت على خطأ. ووعد بإقامة دولة إسلامية في غضون عام واحد، وطالب النواب بأن يقاتلوا كالأسود من أجل البرنامج الإسلامي. وقال بأن من لم يصوتوا لصالح الجبهة سيذهبون إلى النار[٥٣]. وشكك محفوظ نحناح زعيم حركة المجتمع الإسلامي (حماس) في إجراء الدور الثاني للانتخابات، بسبب تجاوزات جبهتي الإنقاذ والتحرير ـ كما يقول ـ وذلك لاعتبارين: **الأول**، التزويرات والتهديدات التي حصلت من الجبهتين. **والثاني**، ليس من السهولة أن يتخلى أي نظام عن السلطة، والنظام الجزائري تنطبق عليه القاعدة، لذلك يمكن أن يفتعل جملة من المشاكل الحقيقية والوهمية من أجل إبقاء الوضع الواقع بعد إدخال إصلاحات ديمقراطية صورية[٥٤].

عاشت الجزائر حوالى أسبوعين من القلق والترقب، انتهى مساء يوم ١١ كانون الثاني/يناير ١٩٩٢ حين أعلن الشاذلي بن جديد استقالته، كذلك تم حل المجلس الوطني الشعبي بأثر رجعي، أي بتاريخ ٤ كانون الثاني/يناير. ويعتقد أحد الكتاب أن قرار الحل قصد به قفل الطريق أمام رئيسه عبد العزيز بلخادم المحسوب على الإسلاميين التقدميين، وهو غير معادٍ لجبهة الإنقاذ، وبقي المنصب شاغراً[٥٥]. تقدم مجلس الأمن الأعلى لملء الفراغ الدستوري، ونصب نفسه مؤسسة تشريعية اختارت مجلس دولة أعلى مستنداً إلى رأي المجلس الدستوري. ويتولى المجلس الأعلى للأمن إدارة البلاد، على رغم سلطته الاستشارية لأنه يجتمع أساساً تحت رئاسة رئيس الجمهورية لإعطاء آراء حول الأمن القومي، ولا يجتمع إلا في وجود رئيس الجمهورية أو رئيس الدولة بالإنابة[٥٦]. وهكذا انتهت التجربة الديمقراطية بانقلاب بدا ناعماً في طريقة تسلم السلطة، ولكنها كانت بداية الصراع الدموي الذي يكاد أن ينزلق في حرب أهلية كاملة. وقد أجاد جان دانيال وصف هذه التجربة بلغة أدبية أخاذة ومعبرة. يقول: «مهما حدث في الجزائر، من الآن فصاعداً، فإن نظرة هابيل الأصولي ستبقى مسمرة في وجه قابيل العسكري، سيتنازع الحياة السياسية كابوسان: وجه القائد العسكري وقد ارتسم عليه تعذيب الضمير، ووجه

---

(٥٣) جون باجالي والأمين الغانمي، في: **القدس العربي**، ٢٨ ـ ٢٩/١٢/١٩٩١.

(٥٤) حديث مع محفوظ نحناح، في: **الشرق الأوسط**، ٣٠/١٢/١٩٩١، ص ٣.

(٥٥) أمين المهدي، **الجزائر بين العسكريين والأصوليين** (القاهرة: الدار العربية، ١٩٩٢)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٥٦) العباسي، **السلطة والحركة الإسلامية في الجزائر**، ص ٢٢٤، وبورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ص ٣١٠.

رجل الدين، وقد ارتسم عليه الإحباط والغضب. لقد تم القبض على متهم قبل أن ينفذ مخططه، فهل كان لديه فعلاً مثل هذا المخطط؟ [. . .] من النادر أن يبهج انقلاب ضد الديمقراطية هذا العدد الكبير من الديمقراطيين. ومن النادر أن يسر عمل ضد الإسلامية ممثلين في كل مكان. وأخيراً من النادر أن يشعر عدد ضخم من المدنيين بالأمان والسلام بعد تسلم العسكر مقاليد أمورهم»[٥٧]. وبرر الجيش تدخله، وهذا ما أيده فيه غير الإسلامويين، بأن الجبهة الإسلامية بعد إعلان فوزها كشفت عن موقفها المعادي للديمقراطية بوضوح. فقد أعلنت أنها ستطبق الشريعة فوراً في كل المجالات، وأن رئيس الجمهورية لا يجوز أن ينتخب بالاقتراع المباشر وإنما عن طريق الشورى. هذا بعض من الآراء المتناقضة التي أثارت الفزع، ومهدت للانقلاب على الديمقراطية السائدة حرصاً على الديمقراطية الحقيقية[٥٨].

باغت تدخل الجيش الجبهة الإسلامية التي حاولت في البداية أن تحشد جماهيرها وتبقيها متيقظة لمواجهة أية مستجدات، فأصدر المكتب التنفيذي الوطني المؤقت البيان رقم (٧) بتاريخ ١٨ كانون الثاني/يناير ١٩٩٢، والذي جاء فيه ما يلي:

«قال تعالى: **﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا﴾**[٥٩]. إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ ما زالت مصرة على استنفاد جميع الأسباب الممكنة لإنقاذ البلاد من الانزلاق في دوامة توجيه حماة الوطن إلى قتل أبناء الوطن، على الرغم من النية السيئة التي تبثها الطغمة الحاكمة من وراء ستار «مجلس الوصاية». وقد دشنت برنامجها المشؤوم يوم الجمعة الماضي الذي ذكرنا بسنوات الجحيم من عهد الاستعمار الغاشم». وأورد البيان بعض ممارسات العسكر بعد الانقلاب مثل الاعتقالات والمواجهات في مسجدي القبة والسنّة. وتختم الجبهة البيان: «تحية إليك أيها الشعب العظيم، فاثبت على دينك وحقك في اختيار نهجك ورجال ثقتك، واعتصم بالله في محنتك وابق على اليقظة والحذر والاستعداد لإحباط كل مؤامرة ضدك وضد دينك ومشروعك الإسلامي ووحدة صفك مهما اختلفت وجهات نظر أبنائك. قال الله تعالى: **﴿حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كُذبوا جاءهم نصرنا فنُجّي من نشاء ولا يُرَدّ بأسنا عن القوم المجرمين﴾**»[٦٠].

عملت الجبهة الإسلامية على استيعاب الصدمة، فقد اعتبرت أن الذي حدث فتنة وعلى الشعب تجنب الوقوع في الفخ المنصوب. وفي الواقع استطاعت الجبهة أن تلجم

---

(٥٧) جان دانيال، «أفخاخ الديمقراطية السبعة في الجزائر،» **لونوفيل أوبزرفاتوار** (فرنسا)، عدد خاص (١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٩٢)، نقلاً عن ترجمة صحيفة: **القدس العربي**، ٢٥ ـ ٢٦/١/١٩٩٢.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٦٠.

(٦٠) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ١١٠.

ردود الفعل السريعة، أو كما قالت صحيفته: «نستطيع أن نجزم اليوم بأن الشعب الجزائري طبق حقيقة خلق العفو عند المقدرة، فقد حافظ على هدوئه في الوقت الذي كان باستطاعته أن يقلب البلاد رأساً على عقب، ولكنه أدرك بحسه السياسي الرفيع حجم الأمانة التي ألقتها أمة الإسلام كلها على عاتقه، فعرف كيف يحبط المؤامرة التي حاكتها قوى الشر في هذا العالم، ولذلك علمنا كيف يكون مجاهداً أيام السلم بعدما سجل مواقف البطولة والإباء أيام الحرب»[٦١]. ويبدو أن هذا الموقف المهادن ارتكز على توقعات الجبهة الخاصة بموقف الجيش ككل، فقد ظنت بأن الجيش مثل الشارع الجزائري لا يمكن أن يكون ممثلاً لتيار واحد. ولكن الجيش ـ على الأقل على مستوى القيادة ـ ظهر موحداً ولم تبرز انقسامات واضحة، سوى وجود الاستئصاليين والمعتدلين، ويتفق الاثنان على موقف الجيش من الجبهة والاختلاف في درجة المواجهة ومستواها. لذلك لجأت الجبهة في النهاية إلى العنف، حيث طلب المكتب التنفيذي الوطني المؤقت من عامة الناس تنظيم أنفسهم على مستوى المدن والقرى لمواجهة العسكريين. وظهرت بعد ذلك التنظيمات المسلحة التي تنتمي أو ترتبط بجبهة الإنقاذ، ومن أهمها: الجيش الإسلامي للإنقاذ والجماعة الإسلامية المسلحة. وفي أيار/مايو ١٩٩٤ تمت محاولة لتوحيد التنظيمين، وعلى رغم صدور بيان بذلك إلا أن الدمج لم يكتمل تماماً، ما عدا الاسم المشترك: الجماعة الإسلامية المسلحة. ويرى أنور هدام أن الاختلاف تقني فقط، وذلك لأنه لم يكن هناك تنظيم عسكري وطني بمقاييس معينة لانتقاء العناصر، واجتهد الإسلامويون محلياً، وبالتالي كان لا بد من أن يظهر أكثر من تنظيم[٦٢]. ولكن هذه التنظيمات تلتقي جميعاً حول بعض المبادئ والأهداف، ويمكن أن نستنبط بعضها من «بيان الوحدة» الذي ذكر بأنه تم الاتفاق على:

١ ـ الاعتصام بالكتاب والسنة والمنهج السلفي.

٢ ـ لا حوار، لا هدنة، لا مصالحة، لا أمان، ولا عقد ذمة مع هذا النظام المرتد.

٣ ـ الجهاد فريضة ماضية إلى قيام الساعة.

٤ ـ إن المقصود من الجهاد هو إقامة الخلافة على منهاج النبوة.

٥ ـ الجماعة المسلحة هي الإطار الشرعي الوحيد للجهاد في الجزائر[٦٣].

ومن الواضح أنه لا يمكن حسم الصراع عسكرياً. لذلك استمرت محاولات الحوار، وفي الفترة الأخيرة نشرت ما سميت «وثيقة المبادئ» التي توصلت إليها السلطة مع زعيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كذلك وزع نص وثيقة أخرى قدمها مدني وقادة الإنقاذ إلى السلطة يوم ١٩ حزيران/يونيو ١٩٩٥. تقترح وثيقة الحكومة الجزائرية بعض

---

(٦١) **المنقذ**، ١٨/١/١٩٩٢.

(٦٢) **الشرق الأوسط**، ١٤/٥/١٩٩٥.

(٦٣) **الوسط** (٢٢ أيار/مايو ١٩٩٥).

المبادئ وعلى رأسها: رفض العنف وسيلة للوصول إلى الحكم أو البقاء فيه وعدم قبوله كطريقة للتعبير في العمل السياسي، احترام الدستور وقوانين الجمهورية، حماية الطابع الجمهوري والديمقراطي من أي تسلط فردي أو جماعي أو مؤسساتي، احترام الإسلام بصفته دين الدولة الجزائرية، احترام حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية، والتعددية السياسية. أما وثيقة الجبهة الإسلامية، فقد طرحت المبادئ التالية: الإسلام دين الدولة ومصدر عقيدتها وأخلاقها وتشريعاتها ويجب أن يبقى فوق كل الاعتبارات بحكم مكانته بين ثوابت الأمة، وجوب الحفاظ على الهوية الجزائرية في بعدها الإسلامي والعربي والأمازيغي، ينبغي العمل بدستور ٢١ شباط/فبراير ١٩٨٩ إلى أن يغيَّر أو يعدل عبر الإرادة الشعبية، احترام التعددية السياسية في ظل القيم الوطنية. ثم تقترح بعض الإجراءات على رأسها: رفع الحظر عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ، رفع حالة الطوارئ وإيقاف المواجهات بين الطرفين، تعويض كل الضحايا والمتضررين من الأزمة، إطلاق سراح كل المسلحين، تعيين حكومة حيادية(٦٤).

(٦٤) **الحياة**، ١٣/٧/١٩٩٥.



الفصل الثامن

الجبهة الإسلامية القومية في السودان

تحظى الحركة الإسلامية السودانية بإعجاب وتقدير مثيلاتها ورصيفاتها في العالم العربي ـ الإسلامي لأسباب عدة، آخرها وأهمها أنها الحركة الوحيدة في المنطقة التي استطاعت أن تصل إلى السلطة في فترة قياسية، وقبل ذلك حضورها المستمر في الساحة السياسية داخل السودان وخارجه، وهذا ما جعل زعيم الحركة حسن الترابي يتوق إلى قيادة الحركات الإسلامية في العالم كله من خلال كيان تنظيمي واحد. ومن هنا جاءت فكرة المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي في نيسان/ابريل ١٩٩١. هذا وقد ارتبط تطور الحركة الإسلامية السودانية باسم الترابي، ويمكن القول بأن تاريخها الحقيقي يبتدئ مع صعوده إلى مراكز قيادية في الحركة. ولأن الهدف ليس كتابة تاريخ الحركة الإسلامية في السودان، ولكن موقفها من قضية الديمقراطية، لذلك سنتعرض للتاريخ بمقدار ما يوثق هذه المواقف. ويرتكز الموقف الفكري والعملي أساساً على أفكار الترابي وممارساته وسلوكه السياسي، لهذا نجد أنفسنا أننا حين نكتب عن الترابي، ففي الواقع نحلل الحركة الإسلامية السودانية. يضاف إلى ذلك أن مساهمات الإسلاميين الآخرين في أدبيات الحركة تكاد لا تذكر، عدا استثناءات اهتمت بكتابة التاريخ، وليس بالتنظير والتأمل وطرح رؤى جديدة.

أولاً: الخلفية التاريخية للجبهة

تميز تاريخ الحركة الإسلامية السودانية بأحداث وفترات معينة شكلت مراحل الصعود والهبوط، والنمو والركود. وقد حدد الترابي ما أسماه معالم سيرة الحركة الإسلامية الحديثة في السودان، بحسب عهود أو مراحل أجملها في عهود أو فترات تبدأ بعهد التكوين (١٩٤٩ ـ ١٩٥٥) في الأوساط الطلابية، بالإضافة إلى رافد شعبي محدود متأثر بحركة الإخوان المسلمين المصرية. تأسس أول مؤتمر عام للإخوان في عام ١٩٥٤ وتم اختيار اسم الإخوان المسلمين. ثم كان عصر الظهور الأول (١٩٥٦ ـ ١٩٥٩)، حيث توصلت الحركة إلى أهم أسباب انتشارها مستقبلاً، وهي العمل الجبهوي أو التحالفات الواسعة على أساس برنامج عام. لذلك كان قيام «الجبهة الإسلامية للدستور» في كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٥، تلا ذلك ما أسماه: عهد الكمون الأول (١٩٥٩ ـ

١٩٦٤)، وحتى فترة الحكم العسكري الأول، ثم عهد الخروج العام (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩)، أي فترة الديمقراطية الثانية، وتأسست خلال هذه الفترة «جبهة الميثاق الإسلامي» في كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٤ حيث تم اختيار حسن الترابي أميناً عاماً. بعد ذلك يبدأ ما يسميه عهد المجاهدة والنمو (١٩٦٩ ـ ١٩٧٧)، أي من انقلاب النميري وحتى المصالحة معه. وأخيراً عهد النفح الذي يمتد حتى انقلاب حزيران/يونيو ١٩٨٩[١].

تميز تاريخ الحركة الإسلامية باستفادتها من أجواء التسامح والحرية السياسية ورفض السودانيين العنف في العمل السياسي، لذلك لم تتعرض الحركة الإسلامية السودانية للقمع والاضطهاد مثل الذي حدث لحركات إسلامية في المنطقة العربية. فقد اكتسبت الحركة في السودان قدرات ممتازة في العمل العلني وتنويع الأشكال التنظيمية وإمكانية تصحيح الأخطاء ومراجعة المواقف. فالحركة نجحت بسبب سودانيتها، وليس بسبب تجديديتها الدينية أو أصالتها الإسلامية. لقد استفادت جيداً من الظروف السودانية والمزاج السوداني لدرجة الانقلاب على ذلك الوضع المثالي لتطورها ديمقراطياً. وفي هذا الصدد، نجد أن مقارنة النفيسي للحركة الإسلامية السودانية بحركة الإخوان المسلمين تقدم رصيداً جيداً لما اكتسبته الأولى من الظروف السياسية في السودان، إذ يقول بأن الحركة في السودان استطاعت أن تبلور تكنيك الانتقال من حركة صفوية حزبية تنظيمية مغلقة تمثلت بالإخوان المسلمين ما بين الأربعينيات والستينيات، إلى حركة جماهيرية جهوية مفتوحة. وفي المقابل ظلت جماعة الإخوان المسلمين في مصر تتمسك بالصيغة الصفوية المغلقة. ويضيف أنه نظراً إلى السيادة المنهجية الجبهوية التفاوضية المرنة استطاعت الحركة في السودان أن تستفيد من خبرات أتباعها ومشايعيها، وأن تصقل مواهبهم الإدارية والتجارية والإعلامية والسياسية باستحداث الأطر والصيغ الحركية التنظيمية التي تتكفل بذلك، وفي الجانب المقابل بدأت جماعة الإخوان في مصر تفقد عدداً كبيراً. وفي نهاية المقارنة، يأتي النفيسي بتعليق يفسر أسباب نجاح الحركة في السودان، فهو يلاحظ أن الاختلاف واضح بين كتابي سيد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام ومعالم في الطريق**. فقد كتب الأول وهو حر طليق يتمتع بكامل حقوقه المدنية، فجاءت إشراقاته وتجلياته. وكتب الثاني وهو في الزنزانة يتعرض لصنوف من العذاب، رحمه الله وأجزل له المثوبة، فجاء **المعالم** زنزانة فكرية. هذه الحالة من الاضطهاد لم يعايشها قادة الجبهة، والحمد لله، ولذا نجد تواصلهم مع المحيط أكثر حيوية ورشاقة وسرعة[٢].

تبنت الحركة الإسلامية السودانية ـ حتى بعد أن أخذت شكلاً سياسياً مستقلاً ـ

---

(١) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، ط ٢ (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩١)، ص ٢٤ ـ ٣٦.

(٢) عبد الله فهد النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ،» في: عبد الله فهد النفيسي، محرر، **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧.

تكتيك الاختراق والتسلل، بالإضافة إلى ميلها للتحالفات والعمل الجبهوي. فقد كانت الحركة تهتم بالغايات والأهداف، بينما تتساهل في اختيار الوسائل والآليات. وهذا ما يعتبره الناقدون للحركة نوعاً من الانتهازية، ولكن عند المناصرين دليل مرونة. فعلى سبيل المثال، كان المراقب العام للإخوان المسلمين الرشيد الطاهر ينوي ترشيح نفسه في انتخابات عام ١٩٥٨ ضمن قوائم حزب الأمة لضمان الفوز. وكان يرى «أن هذا تكتيك سياسي وطريقة سريعة لنقل الإخوان إلى دائرة الضوء ومراكز صناعة القرار»[٣]. وقد حاول الإخوان استغلال الأندية الثقافية، في بحثهم عن قنوات لتوصيل وتأصيل الدعوة ـ كما يقولون ـ وقد كان نادي أم درمان الثقافي أحد هذه المنابر. وما يهمنا في هذا السياق، هو موقف الإخوان المسلمين من مؤسسات المجتمع المدني وإمكانية استغلالها لأغراض سياسية وحزبية صارخة.

يمثل مؤتمر نيسان/ ابريل ١٩٦٩ تحولاً أساسياً في الخط الفكري للحركة الإسلامية، وفي القيادة التي يمكن أن تمثل وتخدم هذا الخط. فقد انقسم إلى تيارين: سمي **الأول** التيار التربوي، **والآخر** التيار السياسوي أو السياسي. فقد دار النقاش حول أولويات عمل التنظيم واختيار الوسائل الأفضل. فالتيار التربوي يرى ضرورة البدء بالإعداد الروحي والأخلاقي للأعضاء قبل أي عمل سياسي كبير مثل المشاركة في السلطة، وهذا التفكير يلتقي مع طروحات الإخوان المسلمين المصريين، خاصة لدى ظهورهم في العشرينيات؛ وينتقد هذا التيار باعتبار أنه صفوي ومغلق. أما التيار الآخر، فيرى ضرورة العمل السياسي الواسع والشامل، والذي يمكن أن يكون في حد ذاته تربية من خلال العمل وسط الجماهير. ويؤخذ على هذا التيار التحالفات غير المبدئية، مما يدخل الحركة في مناورات ومساومات لا تخلو من انتهازية. ولكن النتيجة كانت انتصار الجناح الأخير الذي يقوده الترابي، على رغم أن تيار التربويين ضم عناصر من المؤسسين أصحاب القدرات الجيدة مثل جعفر شيخ ادريس ومحمد صالح عمر. ولم يحسم هذا الصراع فكرياً داخل الحركة، وإن تم تجاوزه تنظيماً في ذلك المؤتمر، ويقول الترابي في محاولة لإبراز موقفه من موضوع التربية: «هذه قضايا ثلاث في التربية ـ شمولها وإيجابيتها منهجاً، وانفتاحها وعمومها إطاراً، وحريتها ومرونتها فلسفة ـ كانت محاور تناظر تنشط داخل السودان. لكن المذهب فيها استقر واطمأن بعد حين، بينما ظلت ذات القضايا تثير حواراً يحتد أحياناً ويبرد أحياناً أخرى في سياق مقارنة التجارب الحركية بين الإسلاميين السودانيين وإخوانهم في حركات أخرى في طور وظرف آخر وعلى فقه آخر في حركة الإسلام»[٤]. ونعتقد أن فهم هذا الصراع يمكننا من تحليل أساليب العمل السياسي

---

(٣) حسن مكي، **حركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٤ ـ ١٩٦٥** (الخرطوم: معهد الدراسات الافريقية الآسيوية، ١٩٨٢)، ص ٣٦. وقد عوتب على هذا الاقتراح في حينه، خاصة أنه قائد الجماعة. ولكن الرشيد انضم لاحقاً إلى الحزب الاتحادي، ثم أصبح نائباً للرئيس النميري.

(٤) الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، ص ٥٨.

للحركة الإسلامية منذ ذلك الحين وحتى اليوم. كما يوضح كيف تكيفت ايديولوجية الحركة مع غلبة التيار السياسوي أو السياسي. ومن الملاحظ منطقياً أن منهج أي فكر يتسق مع غايات هذا الفكر وأهدافه، فكل فكر يختار وسيلته التي تشكلها بالضرورة رؤيته الشاملة.

ثانياً: الأفكار الأساسية للترابي

انشغلت الحركة الإسلامية السودانية بالمعارك السياسية والقضايا اليومية والمشكلات التنظيمية أكثر من اهتمامها بالجوانب الفكرية والموضوعات النظرية، لذلك لم يكن إسهامها الفكري والنظري في حجم انتشارها وسمعتها السياسية. وهذه الحقيقة لا تمثل أي عيب أو نقيصة لدى الإسلامويين أنفسهم، إذ نجد أحد مؤرخيهم يكتب: «خلال السنوات العشرين الأولى لم يكتب أحد من الإخوان السودانيين أي كتاب له قيمة. هناك محاولة خجولة لإنتاج عمل ايديولوجي قام بها الترابي حوالى عام ١٩٧٢ حين طبع كتاب: **الصلاة عماد الدين**، حيث استعمل هذا الخطاب حول الصلاة ليطرح قضايا ايديولوجية أوسع»[٥]. ويرجع الترابي فقر الحركة الفكري إلى ظروف السودان، وليس إلى طبيعة تكوين الحركة الإسلامية. وظاهرة ضعف المنتوج سمة نجدها في عموم الحركات، وهذا ما يقره الترابي: «لكن فكر الإسلاميين المعاصرين ما انفك بغالبه قاصراً عما ينبغي له من الاستواء النظري وعما بلغوا هم من الحركة العلمية. فهو قاصر في مقولاته النظرية، ولا سيما في مجال الاجتماعيات المتصلة بتقويم المجتمع وتاريخه ومنهج إصلاحه وسياسته. وهو قاصر في فنونه الجدلية، ولا سيما في وجه الفلسفات الغربية المعاصرة وفكرها في الطبيعة، وفي الاجتماع والاقتصاد والسياسة»[٦]. ثم يعرج على الوضع الفكري للحركة في السودان، فيقول: «فلا عجب أننا حين نقوّم الحركة الإسلامية بالسودان ـ لا من حيث سمات فكرها، بل من حيث قدره ومستواه ـ نلفيها غير غنية في كسبها ولا في عطائها. وهي بوجه خاص لا تكتب من فكرها ما تكسب. وما هي في ذلك بغافلة عن حالها، ولكنها عجزت عن استدراك الأمر. وربما يعود بعض ذلك إلى بؤس الكسب والحوار والتحرير الفكري في السودان عامة. وذلك أن السودان لم يتعرض لتحديات ثقافية حادة تحفزه إلى المحاورة الفكرية الكثيفة»[٧]. ولكن هذا التعليل ليس دقيقاً، لوجود حركات مثل الجمهوريين اتباع محمود محمد طه، والشيوعيين إلى حد ما، كانت تنتج فكرياً بحسب إمكانيات الفترة.

(٥) Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*, Grey Seal Islamic Studies (London: Grey Seal Books, 1991), p. 168.

(٦) الترابي، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٧) المصدر نفسه. انظر أيضاً: حيدر ابراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً**، مركز الدراسات السودانية؛ ١، ط ٢ (الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٩١)، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

السبب الحقيقي لجدب الحركة الفكري، هو غلبة ايديولوجيتها البراغماتية، أي العملية النفعية. لذلك لم تكن مهتمة بالفكر، بل بالعمل ـ على الأقل كأولوية ـ خاصة أن العمل يقاس بنجاحه والنتائج التي حققها، وليس بعقلانيته أو أخلاقيته المطلقة. ويقول زعيم الحركة بلا مواربة أو تردد: «فالحركة الإسلامية بأثر من بيئتها تنشط نحو الفعل والتجريب أكثر منها نحو التنظير والتحرير. وقادتها أهل ثقافة وإدارة وسياسة أكثر منهم أهل علم وتفكر وتأمل. ولئن كسبت خطأ من الفكر سلمها من مخاطر الإفلاس الفكري وكفاها رشاداً في الهدف واتحاداً في الصف وتجرداً من الهوى وتجدداً في المسير، فإن الموازنة القويمة فيها بين الفكر والفعل اختلت بوضوح، إذ دعتها الضرورات إلى تأكيد وجودها فعلاً بأكثر من تأكيد مغزاها فكراً، وأصبح النشاط العملي فيها هو وجه الدعوة وعامل الوحدة ومعيار الكسب الأهم»(٨). ويستعمل الترابي مصطلحات مثل التنطع الفكري والتشقيق النظري، لكي يقلل من أهمية الجدل الفكري والتعمق النظري. ومن الواضح أن الحركة تجنبت إعمال الفكر والنظر خشية الاختلاف والانقسام، واكتفت ببرنامج سياسي عام يجمع أكثر مما يفرق. وعلى رغم أن البيئة الأولى للحركة كانت بين المتعلمين والطلاب، إلا أنها لم تؤسس تقاليد لمدرسة فكرية إسلامية جديدة. هذا لا يعني عدم تأسيسها مدرسة حركية ـ تنظيمية جديدة لها تأثير واضح من محيطها العربي ـ الإسلامي. لذلك لم تزودنا الحركة الإسلامية السودانية بمفكرين إسلاميين معتبرين، وبقي الشيخ حسن الترابي ـ كما يدعوه أنصاره ومعجبوه ـ المنظّر والمفكر الأوحد للحركة طوال السنوات الماضية.

يغلب على الترابي توجه السياسي العملي حتى حين يحاول أن يظهر جانب المفكر النظري، وقد يرجع ذلك إلى محاولته تأكيد مرونة الحركة في السياسة والفكر. يضاف إلى ذلك تكوينه كقانوني، وليس كدارس فلسفة أو علوم سياسية أو علم اجتماع، والمعروف أن فكر القانوني ينحصر في الوقائع والبينات، وبالتالي يميل إلى واقعية أكثر. كذلك كما يعطي القاضي حيثيات لاحقة، احتاجت مواقف الترابي والجبهة إلى تبريرات وتسويغات تشي بعدم التفكير جيداً ومقدماً في النتائج. ونجد في ذلك بعض جوانب البراغماتية، إذ لا يشترط وجود رؤية شاملة أو تصور تنسق معه الأفعال التي تكتسب مضمونها لاحقاً. ونفترض أن شكل التنظيم هو الذي أثر في مجمل فكر الحركة الإسلامية، لأن العمل الجبهوي يتطلب ـ بالضرورة ـ تلك المرونة التي تسيطر على تفكير الحركة وخطابها. لذلك انعدام الصرامة الفكرية وعدم الدقة في تحديد المفاهيم هي شروط ومقدمات للمرونة التي يمكن أن تسمى أيضاً الواقعية أو العملي ـ النفعي أو المصلحة... الخ. نحن ـ باختصار ـ حيال فكر يأتي خلف الحركة السياسية ليضفي عليها المشروعية والعقلانية بعد أن تكون المواقف قد اتخذت. مثل هذا التمهيد ضروري قبل الدخول في تحليل أفكار الترابي التي يتوجب فهمها في سياق المناسبة أو الموقف، إذ كثيراً ما تتغير إلى درجة التناقض، لأن الرؤية ليست شاملة، بل

(٨) الترابي، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

يخضع التحليل دائماً للمرحلية أو الضرورات.

إن الفكرة المحورية التي تنتظم كتابات الترابي وتمثل المبدأ الأساسي لكل الأفكار الأخرى هي فكرة التجديد التي تنطبق على الفكر والحياة والحركة السياسية وكل مجالات الوجود. ولكن السؤال الإشكالي: كيف يرى الترابي تجدد الدين الذي يُفترض فيه سرمدية ولاتاريخية تميزه كمتعالٍ عن البشري والزمني؟ يرى أحد الباحثين أن الترابي مهد بكتابات دينية بحتة لكي يتوصل إلى فكرة التجديد. ففي كتاب **الصلاة** طرح اهتمامه الرئيسي وهو ربط الدين بالحياة، أي البحث عن جوهر الدين، ثم توجيه الحياة لتعبر عنه. أما في كتاب **الإيمان**، فهو يقول بوجود منافع دنيوية للعقيدة الدينية أو شمولية العقيدة الدينية في تأثيرها في حياة الإنسان. وهذا التناول يعني أن الدين يهتم بالحياة وكيف نعيشها، لأنه لا يوجد في فراغ. وبالتالي تكون الحياة مسرحاً يتحقق فيه التعبير عن العقيدة الدينية، وكأن نقاش العقيدة هو في حقيقته نقاش كامل الحياة الإنسانية[٩]. وهنا يستعمل الترابي فكرة التوحيد التي تشكل لديه فهم منهج التجديد في كليته، ولكنها تختلف عن المعنى السائد في الأدبيات الإسلامية الكلاسيكية، حيث تعني تأكيد وحدة الله، أي خضوع كل شيء لعبوديته وتنظيم الحياة بحسب الشريعة أو القانون الإلهي. هذا البعد الذي يؤكده المودودي وسيد قطب، ويختلف عنهما الترابي في استعمال كلمة التوحيد كمبدأ يستلزم التجديد[١٠].

كيف يجدد الترابي مفهوم التجديد؟ يبدأ من التوحيد وليس الوحدة، حين يقول: «... إن الدين توحيد بين البعد الأزلي الروحي والواقع الظرفي المادي، وهكذا كان النموذج الشرعي الأول نمطاً مثالياً أوجد واقعاً معيناً في عهد التنزيل من قيم الحق والعدل الخالدة، وهيأ بذلك منهج العبادة الأمثل لله. ومع مرور الزمن وتعاقب الأجيال بعد أمة الخطاب المباشر، تتبدل الظروف النفسية والثقافية والاجتماعية والمادية التي كانت قاعدة للنموذج الأول، فيقضي ذلك نظراً وعملاً متجدداً لبناء نموذج جديد يوحد العنصر الشرعي الخالد في الواقع الظرفي الجديد. فيضاهي النموذج الأول في مغزاه الديني»[١١].

تقوم فكرة التجديد على المعادلة الصعبة التي تريد أن تزاوج أو تقارب بين الثابت والمتغير، الأزلي والتاريخي، المثال والواقع، النسبي والمطلق، الإلهي والبشري. ونجد أن الترابي في هذه الآراء أقرب إلى الوضعيين أو نظريات علم اجتماع المعرفة؛ حين يجعل الفكر الديني مشروطاً بالواقع والتغييرات الاجتماعية والتجارب أو ما يسميها الابتلاءات.

---

(٩) El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*, p. 169.

الكتب هي: حسن الترابي: **الصلاة عماد الدين** (الكويت: دار القلم، ١٩٧٧)، **والإيمان وأثره في حياة الإنسان**، ط ٢ ([د.م.]: منشورات العصر الحديث، ١٩٨٤).

(١٠) El-Affendi, Ibid., p. 169.

(١١) حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ط ٢ (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ١٣٤.

ويرى ضرورة أن يعي الفقهاء ورجال الدين هذه العلاقة بين ثبات الدين وحركة أو مرونة الواقع والأحداث. ويقتضي ذلك الاجتهاد المستمر. يقول: «ومن الأمراض التي تصيب أهل الدين أن يختل عندهم هذا التوازن الدقيق بين عنصري الثبات والمرانة. وأصل تلك العلة أن ينشأ فقه الاجتهاد في جيل من المؤمنين، فإذا أُورثه جيل آخر اتخذوه تراثاً معظماً يتورعون عن النظر فيه نظراً ناقداً. فإذا كان الفقه الموروث ثرّ المعاني كثيف الفروع كان ذلك أدعى لأن يستغني به الخلف عن الاجتهاد الجديد. وهكذا ينضاف ما هو من وضع البشر إلى ما هو حكم الله توقيراً للسلف الذين وضعوه ومراعاة لتفرعه عن أصول الدين، فيلتبس ما هو ثابت من الدين بما هو طارئ ويضيق من مبادئ الشريعة ما هو واسع ويتحجر ما فيه ملينة لموافقة أطوار الحياة. ويترتب على ذلك أن يتخلف الفقه عن حاجات العصر»[١٢].

تكمن إشكالية أفكار الترابي في تحقيق هذا التوازن الدقيق بين الوحي والنص من جهة، والتاريخ والواقع من جهة أخرى. يستنجد بقاموس من مفاهيم يستعملها من دون تعريفها أو تحديدها اصطلاحياً، فهو يكتب عن تجديد الدين أو الفقه أو الفكر الديني أو التجديد الديني. وتتداخل كلمات «تدين» و«فقه» و«فكر» و«دين»، وتستخدم في سياقات مختلفة. فهو يجد حرجاً أحياناً في الحديث عن تجدد الدين، مما يعني ضمنياً التقليل من ثباته وتعاليه، لذلك يفضل مفهوم الفكر الإسلامي. يطرح الترابي تساؤلات لتجنب الحرج على رغم أنها غير كافية معرفياً ومنهجياً، يقول: «الفكر الإسلامي... هل يتجدد؟ أليس الدين هدياً أزلياً خالداً لا مكان فيه للتجديد؟ بلى... الذي يتجدد ويتقادم ويبلى إنما هو الفكر الإسلامي... والفكر الإسلامي إنما هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة»[١٣]. ولكنه في المقام نفسه يكتب عن دواعي التجديد الديني، وليس الفكر الديني، ويلجأ إلى تقسيم يجعل بواسطته للدين ثوابت ومتغيرات ظهرت عبر الرسالات التي تنسخ وتطور الدين. أما الإسلام، فقد كان ختام الرسالات واكتمال التنزيل، فكيف يتم التجديد؟ يرد بقوله: «فبعد تمام الملة وختام الرسالة لم يعد نسخ الشريعة من خارجها وجهاً من وجوه تجدد الدين، بل انحصر التجديد الديني في وجهين اثنين من داخل الشريعة، أسمي أدناهما إحياء وأقصاهما تطويراً للدين، وأرى التجديد الأكمل ما اشتمل الوجهين جميعاً»[١٤]. وهذان الوجهان للتجديد: الإحياء والتطوير، لا يؤديان بالضرورة إلى خط صاعد متقدم يسير فيه التجديد الديني أو الفكر الديني، بل هناك دورات تصعد وتهبط، أو تطور دائري إن صح التعبير. ومثل هذا التحليل يفسر الهزائم والانتكاسات التي مرت بها المجتمعات أو الأمة الإسلامية، والتي يرى الترابي أن سببها التوقف عن التجديد من خلال التفاعل مع الأصول الخالدة والواقع في الوقت نفسه.

---

(١٢) الترابي، **الإيمان وأثره في حياة الإنسان**، ص ٣٠١.

(١٣) الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

ما يهم في موضوع الديمقراطية والحركة الإسلامية هو كيف تم توظيف فكرة التجديد في إدارة التنظيم، وفي اتخاذ المواقف السياسية؟ بل يمكن أن نجازف بالقول إن الحافز السياسي هو الذي أدى إلى البحث عن أسس فكرية ـ دينية للممارسات السياسية. فالترابي في نظرته التجديدية يستعمل كثيراً كلمة الفقه، وهي في استخدامه ذات محمولات حركية وسياسية عملية، فعلى سبيل المثال، يكتب ويتحدث عن الفقه السياسي وفقه الضرورة وفقه الأولويات، وفقه المرحلة، وفقه الحكمة، وفقه الصحوة التوحيدي، وفقه سنن التغيّر والمدافعة، وفقه الأحكام، وفقه الواقع. تهدف كل هذه التسميات إلى الاعتماد على مرونة كبيرة ومطاطة تساعد على اتخاذ مواقف متغيرة، كذلك ترخصت الحركة في الجمع بين تيارات فكرية عديدة. ويستخدم مفاهيم من أصول الفقه تعطي الحق في اجتهاد واسع مثل الاستحسان أو الاستصحاب أو الرأي أو الاستصلاح، أي المصلحة المرسلة. ويفضل الترابي كلمة «فقه الحكمة» ليصف كل تلك الأفكار التي تموج بها الحركة، لأنها تجمع بين الحرية والوحدة معاً. يقول: «وإذا تجوز المرء فميز طيفاً من ألوان الفكر وطائفة من مذاهبه تمثيلاً لمدى المرونة في بناء الحركة الفكري، فيمكن أن يلحظ اتجاهاً فكرياً أقرب إلى الذرائعية الحركية السياسية ـ لأنه يقدر ظروف الواقعات وحيثياتها وأسباب المصالح والمفاسد الواردة، ثم يحرر في ضوء قيم الشرع ومقاصده وأحكامه ما هو مقتضاه في الموقف المعين ولو ظناً أو تقريباً أو تجريباً. وذلك هو فقه الحكمة الذي يقدر الواقع تقديراً، ثم يقومه بالشرع تقويماً، ثم يقضي بالتي هي أقسط وأوفق»[١٥]. ويلاحظ أن مثل هذا الفكر يقوم على تأويل للشرع والنصوص الدينية يحاول أن يلحق دائماً بالواقع، وفي هذه الحالة يعني الواقع المقتضيات السياسية. ومن هنا تركزت كتابات الترابي على ما أسماه: الفقه السياسي، وأفرد لذلك كتاباً عنوانه: **نظرات في الفقه السياسي**، لخص فيه مواقفه الفكرية من قضايا سياسية معاصرة تتعلق بالسلطة والشرعية والديمقراطية والدولة الوطنية.

ينطلق الترابي في فكره السياسي من نظرة تاريخية بحتة يظللها طيف ديني أصولي شفيف وبعيد، أعني أنه لا يلجأ كثيراً إلى النصوص الدينية من الكتاب والسنة. ففي البداية، يبشر بأن الفقه السياسي عنده، هو «إضافة متميزة على صعيد بلورة رؤية سياسية تشتق عناصرها من مدركات الوحي وتعقيدات الواقع»[١٦]. هذا التوتر بين الوحي والواقع يسود الفقه السياسي، فهناك ابتلاءات، كما يقول الترابي، أو تحديات تحتاج باستمرار إلى استجابات ذات طابع يتماشى مع الواقع أو الأحداث. وهذه هي تاريخية وواقعية فكر الترابي التي يبحث لها عن خيط ـ مهما كان واهياً ـ يربطها بالدين الخالد والأزلي. يقول في صدد تفسير نجاحات الحركة الإسلامية السودانية، أو بالأصح قدرتها

(١٥) الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، ص ٢٣٤.

(١٦) حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي** ([د.م.]: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، [د.ت.])، ص ٥.

على الاستجابة والتكيف: «الدين عموم وخصوص. فالمعايير خالدة في الزمن عامة في المكان، ولكنها إذ تتصل بالواقع والزمان المعين تتشكل تكليفات عينية ذات صور شتى تعبيراً عن الجوهر العام. هكذا الدين واحد والرسالات شتى. وهكذا الرسالة الخاتمة خالدة ولكن التدين بها يتجدد في الزمان ويتكيف في المكان بما فيها من عناصر ثبات ومرونة، فلم يكن القرآن كتاباً منزلاً جملة واحدة مبوباً حسب النظر المجرد، ولا كانت السنة وصايا موحدة، بل كان ذلك كله خلال الواقع التاريخي السنّي المتطور المتكيف حسب ظروفه، دلالة على ضرورة ربط العام بالخاص، والأزلي بالنسبي، والمطلق بالظرفي»[١٧]. انعكس هذا الفهم على تطور التنظيم السياسي للحركة، ثم على المواقف السياسية. ويرى الترابي: «ولعل من آثار اتجاه فكر الحركة نحو الواقعية والفعلية أنه أصبح فكراً حركياً لا يعنى كثيراً بالمناظرات»، ويضيف مؤكداً الواقعية أولاً على حساب التأصيل الفكري القائم على الدين: «ومن صور المنحى الواقعي في فكر الحركة أنها آثرت التفكر على التفقيه، والمشاورات على المجادلات. فهي لا تجنح للتشقيق النظري للقضايا الخلافية ولا لإلقاء الفتاوى الفقهية الحاسمة، بل تطرح أحكام الشرع كأنها خيارات موازين متراجحة ثم تبسط حقائق الواقع بتقديرات استقرائية مرنة، ثم تدير الشورى حول ما هو مقتضى الدين في الموقف الراهن أو الأمر الحادث»[١٨]. تبدو هذه الواقعية في كثير من الأحيان وكأنها واقعية بلا ضفاف بمعنى عدم وجود معيار يحكم الأمور، وبالتالي لكل ظرف معيار ولكل حادث حديثه، على رغم أن النسبية مطلوبة، ولكن حين تفقد حدودها أو تصبح ـ إن صح التعبير ـ نسبية مطلقة، فهنا يضيع المشترك والعام الذي تتكون من مجموعه أية نظرية أو فكرة أساسية على أساس تجريد الأحداث والوقائع. أردت القول إننا لا نجد بناءً فكرياً متسقاً له منطقه الداخلي الصارم، بحيث نرجع إليه في محاكمة المواقف السياسية والتنظيمية لدى الحركة.

ثالثاً: الدولة، الديمقراطية والمجتمع المدني في كتابات الجبهة

إن موقف الترابي أو مواقفه الفكرية حول هذه القضايا تتشكل أساساً بحسب نظرته إلى الواقعية والمراحل وفقه الضرورة التي تبيح المحظورات. لذلك من المهم أن نحدد: متى تم تسجيل أو تدوين أية فكرة؟ وما هي المناسبة والظروف التي ظهرت فيها هذه الفكرة؟ فالابتلاءات أو التطورات التي عاشها المجتمع السوداني خلال الفترة التي تقارب النصف قرن، استوجبت تحولات عديدة في المواقف السياسية انعكست بالضرورة على بناء الأفكار وتكوينها. فعلى سبيل المثال، نلاحظ أفكار الترابي حول الديمقراطية وهو في المعارضة، ثم حين يشارك في السلطة أو في فترة التمكن والاستئثار بالسلطة. كما قد يختلف في عرض أفكاره حين يخاطب رجال الطرق الصوفية في الجزيرة ـ وسط

---

(١٧) حسن الترابي، في حديث خاص مع مجلة: **الحرس الوطني** (آب/اغسطس ١٩٩٠)، ص ٢٥.

(١٨) الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

السودان ـ أو حين يكون أمام لجنة استماع في الكونغرس أو أمام المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي. فالسياق الاجتماعي والسياسي الذي ترد فيه أية أفكار للترابي يحدد مضامين هذه الأفكار إلى درجة تصل إلى حد التضارب والتناقض، ولكنه يفسر بواسطة الحتمية التي يسميها فقه الضرورة أو المصلحة.

هناك شبه إجماع بين الإسلامويين المعاصرين حول حداثة فكرة الدولة في المجتمعات العربية ـ الإسلامية. ويقدم الترابي تفسيراً لهذا النقص في الفكر السياسي الإسلامي يتسق مع نظريته للتجديد. ويبدأ بالقول: «الفقه السياسي الموروث يعتبر محدوداً إن نظرنا إليه منسوباً إلى التراث الفقهي الزاخر من المجالات الأخرى. ولقد كان وراء ذلك أسباب تاريخية لعل أبرزها المفارقة بين تيار الفقهاء، بل تيار الحياة الاجتماعية الشعبية المتمسكة بأحكام الإسلام، وبين مؤسسة الدولة التي انحرفت إلى حدود معينة عن هذا الالتزام، خاصة بعد الصراعات الدامية التي جرت في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي»[١٩]. ويرى أن إشكالية الدولة ومؤسساتها طرحت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ضمن مسائل الفكر الإسلامي الحديث. ويربط ذلك بواقع معين هو ضعف الخلافة العثمانية التي لم تعد قوة توحيدية للمسلمين وأصبحت مهددة من قوى الاستعمار الغربي. وقد حاول الكتّاب والمفكرون الإسلاميون الاجتهاد بقصد تكييف الواقع الجديد، فهرعوا إلى كتب التراث بحثاً عن نظرية إسلامية، كما انتشرت مفاهيم مثل أهل الحل والعقد، البيعة، الشورى، والحاكمية... الخ. ويقف الترابي تجاه هذه المحاولات ناقداً: «ولكن هذا الأدب الإسلامي الوفير حول قضايا السياسة لم يرسُ بعد على نظرية متكاملة تعد الإنسان المسلم بالمفاهيم الأساسية والأدوات التحليلية التي يستطيع من خلالها أن يجيب عن الإشكالات النظرية والعملية التي تثيرها الممارسة السياسية في مجتمعات المسلمين، بل نستطيع أن نقول إن المفاهيم التي ولدها الأدب السياسي الإسلامي الحديث يغلب عليها أن تكون مفاهيم سكونية لا تستوعب الحركية التي تتميز بها الممارسة السياسية في أبعادها قاطبة»[٢٠]. ثم يحدد خطوات المنهج الذي يمكن الحركة الإسلامية أن تسلكه للفهم، ثم لتحقيق أغراضها السياسية، ويطلب الجمع بين المنهج الأصولي والطريقة التحليلية، أي النص الديني والواقع. ويؤكد على الحاجة إلى «الاجتهاد بروح واقعية كما يقتضيها الدين». ويرى أحد الكتّاب أن الترابي لم يأت بجديد، فهذا المطلب، بل والممارسة الاجتهادية نفسها ظلت حية طوال التاريخ الإسلامي. فالترابي جزء من الخطاب الفقهي المألوف، ويتساوى «في عمله مع عمل الفقهاء الأصوليين، بل ويدخل تجديده في المنظومة الفقهية الأساسية وتصبح الأصول هي ذاتها: القرآن والسنة والاجماع والرأي. بهذا، يكمن الخلاف في أن فقهاءنا الأوائل اطّروا هذه المسائل لمجتمع قائم، أما الترابي فنظّر لمجتمع ما زال غير قائم. لهذا، تحولت المذاهب الفقهية الأساسية إلى قوة تأسيسية لإجماع الأمة

(١٩) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٥ ـ ٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧.

عليها، ولكن طرح الترابي، وبسبب غياب الأمة كموجود سياسي، يؤدي إلى الفوضى في المفهوم والممارسة، وربما يسـوغ الاستبداد والتكفير والتجهيل، وما إلى ذلك مما قام به أسلافه، كالمودودي وقطب»[٢١].

يعتبر الترابي السلطة السياسية أهم وأخطر الابتلاءات أو التحديات التي تتعرض لها المجتمعات البشرية عموماً، والدين على وجه الخصوص يظل الأكثر حساسية لتحدي السلطة، والتي تحرفه في أغلب الأحيان عن قيمه الأساسية. يقول في هذا المعنى: «والسلطة السياسية ـ بما فيها من غرور القوة وشهوة العلو في الأرض وحمية الاستكبار على الخالق ـ هي من أكبر ابتلاءات الدنيا وأخطر الفاتنات على الدين وأول الفاسقات عن الشرع. فلا أشد إغواءً من طاغوت السلطان أو أسرع إفساداً من سكرة السلطة أو أدعى للشقاق من أهواء الملك»[٢٢]. وهو هنا يؤكد الطابع الأخلاقي للسلطة، والذي يضمنه الدين فقط، فالسلطة السياسية لا بد لها من وازع يعقلها ويعصمها لكي لا تتحول إلى غريزة تسلط وبطش. وهذا هو الفرق بين فكرة الدولة الإسلامية وفكرة الدولة المدنية أو العلمانية، ففي الأولى القيمة العليا للإيمان، وفي الثانية للحرية الإنسانية. فالنقاش الدائر حول الدولة بين التيارات الإسلامية والتيارت الأخرى بدايته هي دينية أو لادينية الدولة. ويقبع ذلك الحديث عن جاهلية المجتمعات أو إشراك الدولة، فالمعيار ديني بحت. لذلك ضعفت الدولة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة ـ بحسب التقييم الإسلامي ـ بسبب ابتعادها عن العقيدة الدينية، وبالتالي فقدت علاقتها مع مجتمعها وشعوبها. فهذا الانقطاع عن المجتمع يقصد به فقدان الشرعية التي تكتسبها الدولة من خلال صلتها بقيم الدين حتى ولو ضعف تدين مجتمع المسلمين، إذ يبقى الرمز الديني هو السند والمرجع. ويقارن الترابي بالدولة الغربية واختلافها عن الإسلامية، بقوله: «والدولة الإسلامية تستمد مشروعيتها واستقرارها من كونها تقوم بذات قيم الحق التي يؤمن بها المؤمنون، وتعبر عن معاني الخلافة والعبادة لله والتعاون في سبيله.. الدولة في الغرب خرجت من الدين ـ وطدت مشروعية تمثيل الشعب»[٢٣].

يلاحظ أن الحركات الإسلامية المعاصرة اختزلت تديّن أية دولة في سن قوانين الشريعة الإسلامية أو حتى مجرد تطبيق الحدود. ومن المفارقة أن الحركات الإسلامية تنقد بعض مخالفيها على أساس أنهم يُقصرون الإسلام على تطبيق الحدود فقط، ويهملون الجوانب الحضارية للإسلام، والتي تشمل السياسة والاقتصاد والعلوم. ولكن الواقع هو أن الإسلامويين أنفسهم هم الذين يهللون لأي نظام حكم يعلن تطبيق الشريعة مهما كان مضمون السلطة التي يستند إليها، مثال ضياء الحق في باكستان والنميري في السودان.

---

(٢١) أحمد موصللي، **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي (نظريات المعرفة والدولة والمجتمع)** ([بيروت]: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢٢) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٢٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

كانت النتيجة هي أن تطبيق الشريعة أصبح أولوية تتقدم شرط الديمقراطية. لذلك يعتبر تاريخ الدولة الإسلامية هو تاريخ أزمة ناجمة عن ضعف العقيدة واستبعاد حكم الشريعة، ونتج من ذلك فجوة بين الحكام والمحكومين بسبب حجب الشريعة. ويرى الترابي تطابقاً بين غياب الشريعة والاستبداد، إذ نلاحظ أنه قسم التاريخ الإسلامي إلى ثلاث حقب:

١ ـ العهد الراشد، حيث كان أولو الأمر «نتاج اتحاد وثيق يحييه ولاء وحب وطاعة وتجسده بيعة سياسية تنعقد عن تراضٍ وإجماع».

٢ ـ وخلف الأمر «الأسر المتحكمة والسلاطين الذين يلون السلطة عن وراثة أو استلاباً».

٣ ـ المستبدون والديمقراطيون الوطنيون ـ كما يدعوهم ـ ويعتبرهم سواءً «في أنهم يعطلون الشريعة الإسلامية، التي كانت حين سادت تمثل مدى واسعاً من الديمقراطية وحكم الشعب المباشر». ويلاحظ أنه ربط الاستبداد بالفئة الأخيرة فقط، وذلك لعدم تطبيقها الشريعة التي يرى فيها الديمقراطية المرجوة مهما كان العيب في أصل ولاية الحكام؛ «فالشريعة قانون المجتمع ـ كل حكم مفصل فيها يعبر مباشرة عن إرادة شعبية مؤمنة ويطبق تلقاءً لا يشوهه عيب الإجراءات النيابية، ويضيق مدخل الهوى في تصرفات الحكم ومدى القطيعة بينه وبين الرعية»[٢٤]. وعلى رغم التأكيد على أن الشريعة تحقق إقامة الدين ووحدة المسلمين، إلا أن المتغيرات المعاصرة تعلّي من قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان. كما يجادل الكثيرون بأنه يمكن «تبرير نشأة دولة قمعية تسلطية حديثة في إطار الشريعة الإسلامية وتبرير تسلطها باسم الوحدة والدين»[٢٥]. ولذلك نجد أن الترابي اهتم بموضوع الشورى وعلاقتها بالديمقراطية.

تتمحور مناقشة الترابي الديمقراطية حول أصل المفهوم وإمكانية نقله إلى البيئة الإسلامية، ثم تاريخ الديمقراطية في أوروبا، وبيان شمولية مفهوم الشورى مقابل محدودية الديمقراطية. هناك سؤال أساسي يسبق كل التفاصيل الأخرى وهو: هل يمكن استعمال مصطلح الديمقراطية كبديل أو مرادف للشورى من دون تحفظ وحساسية؛ يكتب الترابي عن وجوه استعمال المسلمين لأي مصطلح سياسي أوروبي مثل الديمقراطية: «إن اللغة أداة للاتصال والتفاهم، ولكنها قد تنقلب أداة لسوء التفاهم لأن الكلمات لها من وراء المعاني الأساسية أبعاد اجتماعية تعلق بها من عرف الاستعمال الخاص في كل بيئة اجتماعية، ومن تطورات ذلك الاستعمال التاريخية، ولها وراء ذلك ظلال نفسية لدى كل متكلم ومخاطب»[٢٦]. وينطبق هذا على كلمة ديمقراطية التي ارتبطت بها مجموعة من المعاني والتصورات والتغيرات التاريخية، مما يحمّلها أكثر من دلالتها ومعناها الحرفي. ويرى

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦، كل الاستشهادات الواردة.

(٢٥) موصللي، المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢٦) حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: اشكالات المصطلح والمفهوم،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ٧.

أن اللغة في كليتها سلاح في صراع الحضارات، لذلك يفرق بين اللغة الوافدة والمفاهيم الأجنبية التي يتعامل معها المسلمون وهم في حالة ضعف وانحسار أو في حالة قوة وانتشار. لذلك عندما كان المسلمون يسودون وحضارتهم في نهوض، فقد حدث توسع إسلامي على حساب الثقافات الأخرى المجاورة مثل الفارسية والرومانية والإغريقية، وذلك لقدرة المسلمين على تمييز العبارات والمفاهيم القادمة من الخارج وتمحيصها، حتى لا يغلب عليه بالغزو الثقافي. ولكي يبرر الترابي التأثير والتأثر في العصر الحالي، والذي لا نستطيع مقاومته في العالم الذي أصبح قرية صغيرة فعلاً من خلال وسائل الاتصالات والمواصلات؛ فهو يعتبر الصحوة الإسلامية الراهنة دليل نهضة وقوة للمسلمين، مما يسمح لهم بالتعامل مع المفاهيم الأجنبية من دون تحفظ أو خوف. يقول: «فالإسلام الناهض المتسع اليوم يستصحب فتحاً وتمدداً لغوياً، إذ تحيا وتعمر المعاني في الكلمات التقليدية للإسلام، ويتسنى له أن يستوعب الكلمات الأجنبية، ويغلب عليها أهلها ويضفي عليها الظلال الإسلامية ويسخرها لعبادة الله سبحانه وتعالى [. . .]. ومن هنا يتمكن المسلمون مثلاً إن قاموا بقوة وثقة وتوكل أن يصادروا كلمة ثورة وكلمة ديمقراطية وكلمة اشتراكية»[٢٧]. وهكذا نلاحظ أن الترابي بطريقته المعهودة في التعليل والتبرير، وفي محاولاته المستمرة للتجديد، قد وجد لمصطلح الديمقراطية موقعاً في الفكر الإسلامي الحديث. وهو لا يصر على كلمة الشورى ـ على الأقل في فترة كتابة هذا المقال قبل عام ١٩٨٥ ـ لأنه يعتبر أن المعاني أهم من المباني، وأن العبرة ليست بالصور والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد.

يعقد الترابي مقارنة بين مضمون الشورى والديمقراطية، ولا يجد اختلافاً كبيراً في المعنى أو المقصد، وهو حكم الشعب. فهو يرى أن الإسلام طبّق جوهر الديمقراطية حين اشترط بيعة ولي الأمر، وحين قال بالإجماع في الأمور الفقهية. ومن خلال المقارنة يتضح أن المسلمين لو تمكنوا من تأطير الديمقراطية دينياً، فإنه لا تبقى هناك أية مشكلة. فحتى الأصول التاريخية للمفهوم يمكن تجاوزها حين ندرج الكلمة في سياق الدعوة إلى الإسلام، ولفها ـ كما يقول ـ بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازمته الإسلامية[٢٨]. ويقدم عرضاً للفروق بين الديمقراطية الغربية والشورى، أو الديمقراطية في السياق الإسلامي ـ بحسب تعبيره الخاص ـ إذ يظهر لنا كيف يطابق بين المفهومين. **وأول** الفروق هو أن الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس غالباً في سياق حكم لا ديني. ويرجع الترابي ذلك إلى أن الغربيين «يظنون أن الحكم الديني يضفي على السلطان هيبته وقداسته، ويمتعه بحق إلهي في السلطة المطلقة، أو أنه يتيح لفئة كهنوتية أو هيئة كنسية أن تحتكر من دون الناس الصلة بالله والشرعية الصادرة عنها، فتصادر حرية الرأي والعلم وتحرم حق الخلاف فتجعله كله

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩.

ردة وكفراً وفتناً وحروباً دينية. فسداً لكل ذريعة إلى طغيان الحكام أو رجال الكهنوت باسم الدين وتأسيساً للحرية والتسامح والسلام، قامت الديمقراطية الغربية جلها على أنقاض الدين»[٢٩]. والواقع هو أن الديمقراطية الغربية ليست صراعاً مع الدين، والدليل على ذلك وجود أحزاب دينية واستمرار الكنيسة في القيام بدورها المحدد. ولكن تم فصل الدين عن الدولة والسياسة، وذلك كضمان للحريات من دون تدخل من أية جهة تدّعي سلطة مقدسة تعلو على السلطات الأخرى. وأما عن الشورى أو الديمقراطية في الإسلام، فيؤكد الترابي: «ولا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان، لأن الدين الإسلامي دين توحيدي يحيط بالحياة ويضفي عليها جميعاً معنى العبادة وينظمها بشريعة شاملة، لا تفرق بين سياسة ودين أو حياة عامة وخاصة. فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحت، ردة وضرب من الإشراك لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه، كما أشرك الذين شاركوا بين قيصر أو الأحبار والرهبان والله»[٣٠]. والفرق **الثاني** الذي يورده هو أن الشورى في الإسلام ليست ممارسة سياسية معزولة وإنما هي نظام حياة. والفرق **الثالث** هو أن السيادة في الديمقراطية الغربية تستند في النظرية الدستورية إلى الشعب بواسطة مجلس تمثيلي. وسيادة الشعب في الإسلام ليست مطلقة، فهي مقيدة بالالتزام بالشريعة. والفرق **الرابع** هو أن الديمقراطية الغربية تنطوي على طلاقة الهوى والشهوات السياسية من قيود الأخلاق، ولكن الديمقراطية في الإسلام (أو نظام الشورى) لا تنفصل عن الدين، ومن ثم تظل مؤسسة على رقابة المسؤولية أمام الله. والفرق **الخامس** أن ديمقراطية الشورى أدعى إلى ضمان وحدة المؤمنين من ديمقراطية الغرب القائمة على رأي الأغلبية عوضاً من الإجماع[٣١].

يحاور الترابي التاريخ الأوروبي من موقع تفوق وأسبقية الإسلام في كل العصور، لأنه حتى في حالة تدهور الدولة تبقى القيم خالدة وصالحة لكل زمان ومكان وفقاً للنظرة الدينية اللاتاريخية. ويرجع بعض تطورات أوروبا إلى أصول إسلامية أو يستخدم القياس في البحث عن علاقات بين الإسلام والحضارة الغربية. فعلى سبيل المثال، لا يريد الترابي أن ينسب فضل التشريع للديمقراطية إلى أوروبا، يقول: «كان كل الذي عرفه التاريخ الأول من الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة، ممارسات سياسية لم يستوعبها تنظير دستوري إلا في نهاية القرون الوسطى، حيث اكتشف الفكر الأوروبي قاعدة دستورية يعبر بها عن أساس نظري للديمقراطية، وأحسب أنهم إنما تلقوا النظرية التأصيلية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي. وكان ذلك الفقه قد عرف جوهر الديمقراطية أو حكم الشعب يوم عرف المؤمنون الله سبحانه وتعالى، وعرف علوية شرعه، ثم عرف أنهم يستوون بعبادة الله ويتولون الخلافة في الأرض، فما قرره سوادهم الأعظم صدوراً عن

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٧.

الإيمان بالشريعة كان أعلى مما يقرره فرد أو فئة من دونهم. فكان الإجماع عند المسلمين هو أصل السلطة الأرضية، وإن كان بإيمانهم يتبع الشريعة، وكان أصل العلاقات السياسية هو عهد الولاة بين جماعة المسلمين، كما كان أصل إسناد السلطة لولاة الأمر هو عقد البيعة السياسية»[٣٢]. وهذه هي التسمية في القرآن والسنة والفقه، ومصطلح العقد يتكرر كثيراً في معاملات المجتمع، وأشهرها عقد البيع. ويظن الترابي أن هذا المفهوم وجد طريقه إلى الغرب، كما وجد كثير من المفاهيم الإسلامية الدينية والسياسية، وحتى العلمية، سبيلها إلى الفكر الأوروبي. وقد تكون فكرة العقد الاجتماعي قد جاءت من هذا المصدر الإسلامي الذي يعتبره كعقد مشارطة ومعاوضة ومساومة بين الحاكم والمحكومين، وفي ما بين المحكومين.

يربط الترابي بين ديمقراطية وعقلانية السلطة السياسية وبين الإيمان والوازع الديني والأخلاقي. فالدولة تكون مطلقة وغير محدودة ولا مسؤولة حين تضعف في المجال السياسي معالم الإيمان بالرب الأكبر والشريعة العليا. كذلك تتوقف الدولة عن أن تكون عبادة لله وخدمة لعباده ـ كما يقول الترابي ـ بل تصبح «علواً في الأرض واستكباراً، بل تألهاً وفرعنة، تمدها العقائد السياسية الوضعية بنظريات السيادة المطلقة والعصمة والحصانة»[٣٣]. ويعتقد بأن الغرب حاول أن يستدرك عواقب البعد عن الدين الناجم عن صراعه مع الكنيسة، فاخترع عقيدة القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي ليضبط الدولة التي تعاظم دورها في الغرب عامة. أما بالنسبة إلى البلاد الإسلامية، فقد كان تسلط الدولة أقل، ويرجع ذلك ـ وفق تحليل الترابي ـ إلى أن السلف ببقية من تدينهم كانوا مدركين لخطر السلطة غير المشروعة والدولة غير العابدة، فجردوها من آليات الطغيان، أي من سلطة الأمر التشريعي المتجبر، ومن سلطة الوضع الضريبي المستغل[٣٤]. وحتى أفكار مثل حقوق الإنسان ليست مجدية في الخروج من أزمة الحرية والدولة المطلقة، حين تكون غير مؤصلة على الأصول العقدية، خاصة أن النشأة كانت في بيئة استبداد مطلق. ويرى الترابي أن حقوق الإنسان تقوم على «مذهب اعتقاد بالإنسان المطلق الذي تحق له الحقوق كاملة دون الواجبات، وتحل له منع الإباحية الشاملة، ولا حجة عليه من رب معبود». ويهاجم الحرية الوضعية التي يعبر عنها مذهب حقوق الإنسان من منطلق أخلاقي يبعد عن السياسة التي بدأ منها النقاش. فهو يرى أن الإنسان الأوروبي قد التمس حريته من قيد ظرفي معين ليتورط في وطأة قيد آخر: من الكنيسة إلى الدولة المستغلة، ومنها إلى الطبقة المستغلة، ومنها إلى الشهوة البهيمية يتمتع ويأكل كما تأكل الأنعام وينحط من مقام الإنسانية الكريم[٣٥]. ونلاحظ أن الترابي ابتعد عن نقد الآليات التي قد تضمن عدم

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٣) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٢٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٣٥) هذا الجزء كله في: المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

استبداد الدولة واستغلالها لسلطتها المطلقة إلى نقد السلوك الشخصي للأفراد، حيث يخلط بين الحريات السياسية والانحرافات السلوكية التي قد تنجم عن تحولات ثقافية واقتصادية ـ اجتماعية. وهذا هو الخطأ الذي يقع فيه الإسلامويون باستمرار، إذ اقترن في أذهانهم الإنسان الحر بالإنسان المنحل، وكأن الحرية رديفة للانحلال واللاأخلاق.

تنعكس مسألة المرونة والمراحل على تفكير الترابي من خلال تباين مواقفه الفكرية بحسب التطورات السياسية الخاصة بحركته. فقد تغير موقف الحركة وزعيمها من الديمقراطية والحريات حين وجدت نفسها تحكم وتحتاج إلى سلطة مطلقة لضمان التأييد أو إسكات الخصوم. وهنا يظهر موقف جديد يقوم على التغيير الشامل للمجتمع ولا يفصل بين الدولة والمجتمع المدني. وعلى رغم أنه يبدو ظاهرياً وجود تقسيم للعمل وإعطاء دور للهيئات والمؤسسات غير الرسمية، إلا أن مهمتها هو إكمال دور الدولة في إحكام سلطتها لضمان وحدة الأمة على هدي تعاليم الدين. وهناك مثال جيد يوضح هذا الدور، وهو هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي يمكن تصنيفها من ناحية الشكل كمؤسسة مجتمع مدني أو تنظيم شعبي طوعي، ولكن وظيفتها مساندة قدرات الدولة في تحقيق «النظام» ـ كما تراه الدولة ـ باستعمال وسائل عنيفة ومهينة أحياناً. إن التركيز على تغيير المجتمع أو عودة الدين إلى حياة الناس، قد يتطلب وسائل غير ديمقراطية، وقد يلغي المجتمع المدني المختلف والمراقب لتغول سلطة الدولة، وقد تنتهك الحريات الفردية. هذا هو خطر الدولة الدينية لأنها تؤمن بمثال أو يوتوبيا تحاول إعادة تشكيل الواقع بحسب عناصر هذه اليوتوبيا. ويدعو الترابي مثل غيره من دعاة الدولة الإسلامية إلى الوحدة في المجتمع الإسلامي على حساب أي تعدد أو تنوع، أو ما يسميه الصراع.

يمرحل الترابي موقفه من الديمقراطية بحسب تطور الدعوة وثقلها في ميزان القوى السياسية. وعلى رغم اللغة السياسية المبهمة عمداً، والتي تخفي أكثر مما تفصح، إلا أنه يمكن أن يستشف كيف تتعامل السلطة السياسية الإسلامية المعاصرة مع الديمقراطية واقعياً. يقول الترابي: «وإذا بلغت الدعوة وصدق الجهاد، فإن حركة التغيير الإسلامي تفضي إلى التمكن في الأرض، حيث ترتفع الفتنة وتنفخ الحرية ويسخر السلطان لإصلاح التمكن في الأرض، ويسخر السلطان لإصلاح الواقع بحكم الله. ولكن القتال ليس لازمة مطلقة لكل تمكن بسلطان الدين في الأرض.. مهما كان الجهاد عموماً لزيماً للدعوة». ويمضي ليؤكد دور السلطة في إحداث التغيير: «إذا تمكن أهل الدين في الأرض يسراً أو قسراً فإنهم يمضون في تزكية المجتمع بالدعوة، لكنهم يضعون قوة السلطان أيضاً لتغيير الواقع وإنفاذ حكم الله قانوناً وسياسة»[٣٦]. ويظهر من عرض قضايا الأولويات في منهج التنفيذ، أن الحركة الإسلامية وزعيمها يعولان على قوة السلطة في الإسراع بتطبيق الشريعة لأن التدرج قد يكون ذريعة وحيلة لا حكمة، يراد بذلك

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

التسويف والتربص. وينسحب الموقف نفسه بالنسبة إلى خيار تقديم التربية الأخلاقية الاجتماعية على الإصلاح التنفيذي بقوة السلطان. وهذا نقاش قديم في الحركة، أما الآن والحركة قد تمكنت، فإن رأي الترابي أصبح واضحاً وقاطعاً لأنه يتحدث في مرحلة جديدة ومختلفة: «. . . أما أكثر الذين ينادون بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق فإنما يريدون تجريد حافز القرآن من الاستنصار بوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم ولا خير في تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله». ويضيف في الاتجاه نفسه الداعي إلى تقديم دور السلطان أو السلطة: «ولا معنى، بل لا صدق، في زعم من يزعمون ضرورة البدء بمقاصد الدين ثم يردونها إلى عموميات من الشورى والعدالة وكرامة الإنسان»[٣٧]. ويستعجل الترابي قيام حكم إسلامي، وهنا يعني الحدود الشرعية فقط، فهو يقول بأن نحكم بالإسلام ثم نفكر في تطوير السياسة الدينية وتجديدها، أي كأنه بالتجريب والخطأ، مما لا يصح في المجتمعات الإنسانية، وقد يصح في المعامل والمختبرات وعلى كائنات أخرى. فهو يرى أن «من الحيل الشائعة لتعويق إقامة النظام الإسلامي الاعتذار بضرورة التمهيد لها بإجراء دراسات عميقة حتى نتبين مقتضى الدين، فنطبقه حكيماً غير معيب، مراعاة لخطر الدين ووقاره وعدم اقتحامه بعفوية، وحذراً من تشويه الإسلام والتنفير عنه»[٣٨]. ويرى بأن يعمل المسلمون بقدر ما علموا، ومن خلال المحاولة يمكن أن يجودوا تطبيقهم. هذا تفكير خطر، وقد أدى مثل هذا التجريب في حالة السودان منذ استلام الإسلامويين السلطة في حزيران/يونيو ١٩٨٩ إلى قدر كبير من التخبط والارتباك والعشوائية في إصدار القوانين والقرارات والسياسات غير المستقرة.

لقد أفصح الترابي عن موقف واضح يتحفظ فيه أو يرفض الديمقراطية تحت مسببات فلسفية أو فقهية، وقد تزامن هذا الموقف مع وصولهم إلى السلطة وسعيهم لتثبيت هذه السلطة بكل الوسائل المتاحة. . ورد سؤال في مجلة يصدرها مركز دراسات الإسلام والعالم موجه إلى الترابي: لقد دافعت طوال العقود الماضية عن فكرة النظام الديمقراطي وقضية الديمقراطية في الحكم، هل تغير موقفك من هذه المسألة أم لا؟ وما هو انعكاس ذلك على تجربة الحكم الإسلامي في السودان؟ يرد الترابي على السؤال: «إن هدف الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية هو العودة بالأمة إلى نقاء المجتمع الإسلامي الأول والانتقال بها من التمزق والشتات إلى الوحدة والانسجام. وردّ الخلق عن كل ما يمكن أن يفتنهم من متعلقات ليتعلقوا بالله سبحانه وتعالى، وردّ القوى المتباينة إلى الله سبحانه وتعالى وإلى هدي الدين، وردّ نسبية الظروف والأمكنة إلى الأزلي المطلق الخالد»[٣٩]. إن فكرة الوحدة التي تتردد في كتابات الترابي وغيره، لها أولوية في الفقه السياسي الإسلامي الحديث، وتقدم على الديمقراطية وعلى التعددية التي تفسر أحياناً

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٣٩) «حوار مع د. حسن الترابي،» **قراءات سياسية**، السنة ٢، العدد ٣ (صيف ١٩٩٢)، ص ٢٩.

كمقابل للانقسام والتفتت والتشرذم. لذلك يرى أن الإسلام قائم على الوحدة والتوحيد، بينما الغرب قائم على الصراع في كل مجالات الحياة، في المسرح وفي الاقتصاد، وفي العلاقات السياسية والدينية والدولية. وهذا الصراع المطلق الخالي من عوامل التوحيد هو الذي أنتج في بعض صوره الصراعات الحزبية. ويصل الترابي إلى ما يسميه النظرية التوحيدية السياسية التي يعبر عنها نظام يقوم على الإيمان كبداية لسيادة الشريعة كدستور في الحياة السياسية العامة. كذلك يقوم على الحرية، وهي تعني هنا العبودية لله وحده وألا يفتن الإنسان بعصبية لحزب أو قبيلة[٤٠]. نلاحظ أن أشكال الديمقراطية المعروفة مرفوضة في هذا التصور خشية الانقسام والاختلاف، لذلك يعود الترابي لكي يؤكد على الشورى في التجربة السودانية لتجنب التعددية الحزبية المصطرعة ـ كما يقول ـ والدكتاتورية العسكرية ونظام الحزب الواحد، يقول: «والسودان اليوم وهو يتقدم نحو الإسلام، يبدأ أولاً بإلغاء ما مضى لأن الدين يبدأ بالنفي، ثم يثبت العبادة لله سبحانه وتعالى، لأنه قبل الإيمان يكون الارتهان للمعبودين من دون الله. فالبداية هي تنظيف الساحة وطهارتها ونفي خبثها، ثم الصيرورة إلى ساحة العبادة والتوحيد والإيمان»[٤١].

كانت تجربة السودان واحدة من الابتلاءات ـ كما يقولون ـ التي اقتضت من الحركة الإسلامية السودانية أن تمارس الأفكار التي تحدثت عنها، وبالذات الشورى والحرية. وقد فشلت في تقديم نموذج لدولة ديمقراطية إسلامية حديثة، وذلك بسبب أولويات الدولة الإسلامية التي تقدم تطبيق الشريعة، ثم يمكن بعد ذلك أن تأتي المطالب الاقتصادية والسياسية الأخرى. حاول الترابي أن ينظّر لغياب الديمقراطية في حكم الإسلامويين، وأرجع ذلك إلى انتقالية حكم وإلى التحديات الخارجية، مما يقتضي تقوية الحكومة على حساب المجتمع والأفراد، ولكن ينتهي إلى أسئلة بلا حلول علمية ويبقى القسر والقمع: «كيف نعادل بين هذه المعادلة وبين معادلة الحرية والشورى داخل المسلم؟ كيف نعادل بين حق المسلم في أن يرى رأيه وألا تحده دون رأيه عصبية، وبين ضرورة تنظيم الرأي في توجهات حتى يسهل الحوار بين توجهات متعددة ولا يختلط الرأي هكذا؟ هل يمكن أن نتيح مجال التنظيم حتى ينتهي إلى أحزاب وإلى عصبية جديدة تمزق وحدة الأمة، أم نخشى من ذلك ولا يتأتى لنا ـ إن بسطنا الحرية ـ إلا ارتباك وفوضى واسعة؟»[٤٢].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤٢) حسن الترابي، **فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج**، كتاب الأمة (الدوحة: [د.ن.]، ١٤٠٨هـ)، ج ٢، ص ٣٨.

رابعاً: السلوك السياسي والديمقراطية كممارسة في الحركة الإسلامية السياسية

يرى الترابي أن «أول أولويات السياسة للتيار الإسلامي أن يجاهد لتغيير النظم اللادينية الظالمة»، وهو يتبسط في أطوار الجهاد والأساليب المتخذة في معارضة النظم القائمة. ونجد أن الحركة الإسلامية السودانية من نشأتها وحتى وصولها إلى السلطة جربت ممارسات كثيرة في العمل السياسي قربتها من هدفها، أي الوصول إلى السلطة. ولم تكن الوسائل ذات أهمية كبيرة من ناحية اتساقها مع الغاية، لأن الغاية السامية المتمثلة في إحياء الدين وتطبيق حكم الله كانت تبرر أية وسيلة. وقد كان اختيار شكل العمل الجبهوي ـ كما أسلفنا ـ ليس مجرد طريقة تنظيم، بل تعبيراً عن رؤية فكرية أساسها التجديد والاجتهاد والمرونة، أو بالأصح التجريبية والبراغماتية. ومن الصعب أن نتحدث عن تطابق الممارسات والسلوك مع الخطاب والبرامج المعلنة، فهذا وضع طبيعي، لأن الشعارات والمبادئ دائماً تتقلص أو تتغير عندما تنزل على أرض الواقع، حتى التعاليم الدينية ينطبق عليها ذلك، إذ تختلف الوصايا والنواهي التي يؤمن بها الإنسان عن سلوكه الفعلي، مما اعتبر من أكبر ما يغضب الله: ﴿**كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾[٤٣]، ولكن في الدعوات والايديولوجيات التي تنسب نفسها إلى ما هو ديني ومقدس، تصعب مراجعة الموقف لأنها أقرب إلى الوثوقية والدوغمائية إن لم يكن التعصب، ذلك أننا نجد أن أنظمة الحكم الدينية مثل السودان وايران لا ترى الواقع إلا بعين الايديولوجيا، أي كما يجب أن يكون بحسب مثالها الذهني. فقد كان التناقض بين الواقع والقول، ثم الإصرار والمكابرة وعدم الاعتراف بفشل الممارسة خشية أن يتزعزع الإيمان بمثال ما، من سمات النقص في تطبيقات الإسلامويين، الذي قد يرجع إلى الرؤية المشوشة والمتخلفة عن الواقع أو إلى الانتهازية. فقد يعتبر بعضهم أن الإسلامويين غير مدركين لما يحدث فعلاً من انفصام بين مثالهم وحركة الحياة، بينما يرى الآخرون أن الإسلامويين يستغلون الدين ويزيفون وعي الجماهير عن عمد للاستمرار في السلطة.

تفتخر الحركة الإسلامية السودانية ممثلة في الجبهة الإسلامية القومية بريادتها في مجال المشاركة في السلطة وبقبولها شروط اللعبة الديمقراطية والاستفادة من ذلك في تحقيق نجاح كبير أو كسب الحركة ـ كما يسميه الترابي. خلال هذا التطور تعرضت الحركة لتحديات معينة تعكس مواقفها، ومن هذه التحديات مدى إيمان الحركة بالديمقراطية على مستوى الممارسة والسلوك، وليس مجرد التنظير والشعارات. وهناك أحداث رئيسية تتوقف عندها هذه الدراسة، مثل التحالفات مع الأحزاب التقليدية خلال الستينيات، وقضية حل الحزب الشيوعي، والمصالحة مع نظام النميري، وفرض قوانين أيلول/سبتمبر ١٩٨٣، وإعدام محمود محمد طه ١٩٨٥؛ ثم الديمقراطية الثالثة (١٩٨٦ ـ ١٩٨٩)، وأخيراً انقلاب

---

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة الصف،» الآية ٣.

حزيران/يونيو ١٩٨٩، وكيف تحكم الجبهة الإسلامية القومية؟ وقد كشفت هذه الأحداث تناقضات أصيلة في موقف الإسلامويين من الديمقراطية، ولذلك كتب الترابي كثيراً عن فقه المرحلة وفقه الضرورة التي تبيح المحظورات حتى أصبح الاستثناء = الضرورة هو القاعدة بسبب تكرار الضرورات. اختلفت مواقف الحركة جذرياً في كل مرحلة بحسب الظروف والموازنات السياسية وصعود تيارات فكرية أو حزبية معينة. فقد يصبح الموقف المحرم في مرحلة ما، مطلوباً وضرورياً في مرحلة أخرى.

على رغم أن الحركة الإسلامية لم تعلن خلال الستينيات موقفاً معادياً للديمقراطية بصورة مباشرة، إلا أن حقيقة استراتيجية الحركة تقوم على تحويل السودان إلى دولة إسلامية تحكم بقوانين الشريعة. ولو فرضنا جدلاً أن الحركة وضعت في موقف اختيار بين فرض دستور إسلامي مثلاً وبين الديمقراطية؛ لاختارت الأول، وتكون في ذلك متسقة مع فكرها وأهدافها السياسية. فقد قادت الحركة منذ نشأتها معركة من أجل الدستور الإسلامي و«القضاء على الشيوعية والإلحاد». وبهدف تحقيق هذين الهدفين، دخلت الحركة الإسلامية في تحالفات سياسية غير مبدئية خلال فترة الديمقراطية الأولى (١٩٥٥ ـ ١٩٥٨) والثانية (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩). فقد تحالفت مع الطرق الصوفية والأحزاب الطائفية والجنوبيين «الانفصاليين» كما أسمتهم مؤخراً. فالحركة تحدثت عن تنقية الدين وتجديده، مما يعني أصولياً أن تواجه بعض عقائد وممارسات الطرق الصوفية أو الإسلام الشعبي الذي لم يتخلص من رواسب قديمة في الإيمان والتفكير أتت إليه من أديان أخرى. ولكن الحركة وجدت نفسها بين موقفين: **أحدهما** فكري ـ عقدي لا بد من أن يواجه الصوفية، **وآخر** سياسي ـ جبهوي يبحث عن الحد الأدنى ليجمع قطاعات كبيرة متباينة فكرياً، ولكن يمكن أن تعمل سياسياً معاً وفق برنامج محدد الأهداف. ونجد أن الحركة غلّبت الخيار الثاني وتجاوزت أي خلاف ممكن، وهنا يكتب الترابي: «وكان أهل التصوف أعداء ما جهلوا، فالحركة لم تقدم نفسها تعرفاً وتفاعلاً مع القطاع التقليدي حتى تبدلت استراتيجيتها وطبيعتها، فعندئذ أقبلت على دعوة الشيوخ والجماهير المستغرقة في العقيدة والطريقة الصوفية، وهيأت أطرها لتسع تباين ألوان الذكر وصور التدين الخاص وتحفظ روابط الولاء الديني للطريقة والجماعات الخاصة ما ساد الالتزام بالكتاب والسنة، ثم للجماعة في الحركة»[٤٤].

ارتبطت الحركة الإسلامية بعلاقات وثيقة مع الحزبين الكبيرين: حزب الأمة والحزب الوطني الاتحادي (أو الاتحادي الديمقراطي الآن). وكانت تعلم حينئذ أن حزب الأمة يرتكز على طائفة الأنصار، ويعتمد الحزب الاتحادي على طائفة الختمية، ولكن الطبيعة الطائفية للحزبين لم تثر أية معارضة أو تحفّظ لدى الإسلامويين. كانت الحركة الإسلامية الناشئة تحتاج إلى الدعم الجماهيري الذي يتمتع به حزبا الأمة والاتحادي في

(٤٤) الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، ص ١٥٠.

معاركها ضد الشيوعيين. كانت الحركة الإسلامية حتى عام ١٩٨٨ في حكومة ائتلافية مع الحزبين الكبيرين، ولكن حين استفردت الحركة بالسلطة، كثفت هجومها على الأحزاب الطائفية، أي الأمة والاتحادي، وحملت الطائفية كل مشاكل السودان وتخلفه، وأصبحت نغمة محاربة الطائفية والقضاء عليها، هي السائدة لدى سلطة الجبهة الإسلامية وكتّابها، خاصة بعد سقوط الشيوعية العالمية. يرى أحد الباحثين الإسلامويين أن تطور السودان السياسي قد أعاقته الطائفية: «ولا يخفى على أحد بالطبع أن دائرة الميرغني ودائرة المهدي، فضلاً عن أنهما مراكز لتحوير الولاء الصوفي وتحويله لولاء سياسي ثابت، فهما أيضاً مراكز استقطاب وتركيم لرأس المال الإسلامي الشعبي واتخاذه وسيلة لاحتياز السلطة والتأثير عليها»[٤٥]. فالطائفية ـ بحسب رأيهم ـ أبقت المجتمع السوداني مغلقاً وعاجزاً عن النمو الديمقراطي السليم، ولكنهم ساعدوا الطائفية تاريخياً، إذ اعتبروا أنفسهم منظرين لها في الستينيات. ويعطي الترابي الآن للطائفية تاريخاً جديداً يحاول فيه أن ينزع عنها وطنيتها، يقول عن طائفة الأنصار: «لكنهم بعد انهيار الدولة المهدية أصبحوا ورثة يتبعون أسرة المهدي ولم يبق للجهاد ولا للإسلام في السياسة ولا للفقه الإسلامي الواسع نصيب كبير». أما عن الختمية، فيقول: «أما الختمية فهي طريقة صوفية أرسلها الأدارسة لتنشر الإدريسية في السودان. لكنها استقلت باسم من نقلها وأصبحت الميرغنية. وانتشرت في السودان أثناء حكم محمد علي وأعاد قيادتها الإنكليز لمقاومة المهدية»[٤٦]. هذه التحولات ليست غريبة على الجبهة الإسلامية القومية ذات الفكر الواقعي ـ كما تسميه ـ بالإضافة إلى المرونة ومراعاة المصالح المرسلة والضرورات كما يقول الترابي دائماً. فالطائفية الآن معارضة لمشروع حكم الجبهة الإسلامية في السودان، لذلك غيرت الجبهة، ليس فقط موقفها السياسي تجاه الطائفية، بل إنها تبحث عن نواقص الطائفية العقدية والفكرية. وهنا خطورة الخلط بين الخلافات السياسية والاختلافات العقدية، وبالتالي ضرورة فصل الدين عن السياسة في مثل هذه الأحوال والظروف المتغيرة.

كانت مسألة حل الحزب الشيوعي السوداني من داخل البرلمان اختباراً للديمقراطية عموماً وللحركة الإسلامية على وجه الخصوص لأنها قادت الحملة. كان قرار حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه المنتخبين من البرلمان إيذاناً بفشل الديمقراطية الحقيقية كقيمة سياسية واجتماعية، وليس مجرد مؤسسات خاوية المضمون. فالديمقراطية هي قبول الآخر وحق الاختلاف والتسامح والتعايش مع الآراء المعارضة لنا. لقد حولت الحركة الإسلامية معركتها السياسية والايديولوجية مع الشيوعيين والماركسية إلى معركة إيمان واعتبرتها حرباً صليبية بين الكفر والإيمان أو الإلحاد والإسلام. فقد بنت الحركة حملتها التي انتهت بقرار الحل، على أساس واهٍ وتلفيق تهمة المساس بالدين ونسبها إلى الحزب الشيوعي. فبسبب

---

(٤٥) التيجاني عبد القادر حامد، «السودان وتجربة الانتقال للحكم الإسلامي،» **قراءات سياسية**، السنة ٢، العدد ٣ (صيف ١٩٩٢)، ص ٤١.

(٤٦) **القدس**، ١٤/٧/١٩٩٤، ص ٤.

حالة فردية لطالب تشاتم فيها مع الإسلامويين، وسّعت الحركة الحادثة وصورتها وكأنها توصية أقرها الحزب أو سياسة أقرتها هيئات الحزب. حاولت الحركة استغلال خلافات الشيوعيين مع الأحزاب الأخرى، بالإضافة إلى تنامي نفوذ الشيوعيين بين المتعلمين والنقابيين، فقد فازوا بأغلبية كاسحة في دوائر الخريجين (١١ نائباً من مجموع ١٥ مقعداً خصصت لخريجي الجامعات والمعاهد العليا). وتعتبر الحركة قرار حل الحزب الشيوعي نجاحاً مهماً لاستراتيجيتها المتمثلة في إبعاد الشيوعيين عن الساحة السياسية، ولكن لجوء الحركة إلى المنع القانوني يدل على عجزها عن مقارعة الشيوعيين فكرياً. فقد استعملت القمع عوضاً من الحجة والحوار، لذلك كان الحل وأداً معنوياً لمصداقية الديمقراطية وقيمها. وفي النهاية كان قرار الحل سبباً فعالاً في تقويض الديمقراطية الثانية، فقد بلغت البلاد مأزقاً دستورياً حين قررت المحكمة الدستورية العليا عدم شرعية حل الحزب برلمانياً، ولكن السلطة التنفيذية رفضت الحكم. لقد كان انقلاب ٢٥ أيار/مايو ١٩٦٩ من نتائج الأزمة السياسية التي عاشتها البلاد وتفاقمت عام ١٩٦٨، وبينت عجز الأحزاب التقليدية، مما أعطى العسكر تبريراً للتدخل متحالفين مع العناصر اليسارية التي وجدت نفسها بعيداً عن مراكز السلطة، على رغم قدراتها ومؤهلاتها وإخلاصها. فالحركة الإسلامية لم تستوعب الديمقراطية كفلسفة شعارها الحرية لنا ولسوانا، وما يعقب ذلك من احترام لحرية الرأي والاعتقاد طالما لم يلجأ أصحابها إلى العنف والقوة في نشر آرائهم وفرضها. ولكن الحركة الإسلامية لم تتخلص من الحساسية المفرطة، تجاه الأفكار المختلفة والجديدة ووصفها بأنها «تؤذي المشاعر الدينية» أو «تحاول هدم العقيدة». فالحركة مطالبة بقبول الآخرين حتى ولو كانوا غير متدينين أو لا بد من أن يكونوا كذلك، إذ أردنا أن نمتحن ديمقراطية الحركة وتسامحها، إذ لا فائدة من التسامح مع المتقاربين معها في الرأي، فهذا هو الوضع العادي والأسهل، ويبقى تحدي أو ابتلاء الديمقراطية لدى الإسلاميين في قبول اللادينيين أو العلمانيين أو المتغربنين.

تحالفت الحركة الإسلامية بعد عام ١٩٧٧ مع نظام النميري، وهذا حكم دكتاتوري غير ديمقراطي، وكذلك «غير إسلامي» بحسب وصف الحركة. فالتحالف كانت له مبررات في البداية لا تستطيع أن تدّعي أنها مساندة لعودة الديمقراطية إلى السودان. وهنا أيضاً كان على الحركة أن تختار بين الموقف الديمقراطي أو قبول تنْظيم الحزب الواحد مع السماح للحركة بقدر من حرية العمل. كتب الترابي كثيراً بعد سقوط نظام النميري حول أسباب التعاون مع ذلك النظام، وقد أدخل مصطلحاً أسماه «فقه التحالف في الحركة الإسلامية مع النميري أو غيره». يقول الترابي: «وكان من أشد الحرج على الحركة الإسلامية أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد. فالتلبس بمثل تلك العلاقة يؤذي سمعة الدعوة والجماعة ويتيح لأعدائها فرصة وحجة للنيل منها، ولا سيما أن الناس يحاسبونها بمعايير الاستقامة أكثر مما يحاسبون أحزاباً أخرى لا تبالي أو يبالي أتباعها بما يكسبون إلا عصبية ولاء وانتهاز فرص في السلطة، ولا سيما أن الضرورة الاستراتيجية التي ألجأت الحركة لأن تتغاضى على كره منها عن دكتاتورية النظام وفساده ما

كانت مما يمكن التصريح به درءاً للحجة المعارضة[٤٧]. يذكر الترابي بأن الحركة أثناء مشاركتها في السلطة كانت بعيدة عن مواقع التسلط وممارسات الفساد؛ وتحاول أن «تنصح» أو تنتقد سياسات النظام كلما اقتضى الأمر ذلك. نلاحظ أن الحليفين الآخرين: حزب الأمة والحزب الاتحادي، اشترطا بعض الاصلاحات في التنظيم الوحيد، الاتحاد الاشتراكي، قبل الدخول في المصالحة. ومن بين هذه الإصلاحات المطلوبة انتخاب عناصر الاتحاد الاشتراكي من القاعدة إلى القمة، ولكن لم يرفضا صيغة الحزب الواحد. أما الحركة الإسلامية، فقد دخلت المصالحة من دون شروط، مما يؤكد موقفها اللامبالي من الديمقراطية. وهنا مجدداً نلاحظ أن الديمقراطية لا تأتي على رأس مبادئها، لأنها تطالب أولاً بتطبيق الشريعة ـ كما أسلفنا ـ بغض النظر عن مضمون نظام الحكم. يكتب الترابي عن التجربة: «وأياً ما كانت التفسيرات والتبريرات التي كانت تسوقها الجماعة لمشاركتها في نظام حكم غير شرعي ولا مرضي، فإنما دخلت في الحقيقة إلى تلك المشاركة مهتدية باستراتيجيا خاصة لا تعول على الوعد الإسلامي للنظام، بل ولا على الأمل في إصلاحه بقدر ما تبتغي اغتنام فرجة حرية بفضل الموادعة وتتوخى فرصة سانحة بفضل المشاركة ـ لبناء صفها وتطوير حركتها الإسلامية التي هي معقد الآمال في الإصلاح الإسلامي الشافي»[٤٨].

رأت الحركة الإسلامية في إعلان النميري القوانين الإسلامية في أيلول/سبتمبر ١٩٨٣ نجاحاً لاستراتيجيتها، ودليلاً على بعد نظرها مقارنة بالأحزاب الأخرى التي عادت إلى معارضة النظام مرة أخرى. ولكن قوانين أيلول/سبتمبر الإسلامية جاءت لتمنح الدكتاتورية العسكرية شرعية دينية مقدسة تسكت بواسطتها أية معارضة أو اختلاف. وهذا موقف آخر يحسب على الحركة الإسلامية السودانية التي تبنت مثل هذه القوانين، وإن كانت قد تنصلت منها بعد الانتفاضة الشعبية في نيسان/ابريل ١٩٨٥. فقد صرح الترابي الذي أشرف على وضع تلك القوانين، بأنه اتفق مع الصادق المهدي بعد عام ١٩٨٦ على أن يستدعوا علماء بقصد تقييم القوانين القائمة. وقد أحضروا هؤلاء العلماء وقيموا تلك القوانين وأبدوا جملة من الملاحظات عليها، ويرى أن تُطهر بعض النصوص من قانون الجنايات[٤٩]، ولكن قبل ذلك لم يكن الترابي يقبل أي نقد لهذه القوانين، وبالفعل تمت معاقبة بعض المفكرين والساسة السودانيين بسبب رفضهم هذه القوانين. فقد نقدها المهدي في عدد من الجوانب، منها:

١ ـ أن القوانين جاءت مخالفة لكل أقوال الدعاة الإسلاميين وآرائهم، مثال ذلك أنها بدأت بتطبيق الحدود، ولم تسبق الحدود أية إجراءات وقائية، كما تخلت عن وسائل

---

(٤٧) الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، ص ١٩٨.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٤٩) عرفان نظام الدين، **حوارات على مستوى القمة** ([د.م.]: منشورات المؤسسة العربية الأوروبية للصحافة والنشر، [د.ت.])، ص ٤١٢.

الإثبات الشرعية المتشددة. لذلك أكثرت من إقامة الحدود، فقد قطعت أيدي أكثر من مئة شخص في ظرف عام واحد.

٢ ـ أنها جاءت مهدرة لكل الضمانات ضد العثرات والتشويهات، فلم تستند إلى الاجتهاد والشورى وتأمين حقوق غير المسلمين.

٣ ـ أنها لدى الفحص الدقيق تشكل تلاعباً خطيراً بالإسلام في كل المجالات تصوراً وتقنيناً وممارسة(٥٠).

اشتمل قانون العقوبات «الإسلامي» على مواد عديدة كانت تخدم تكريس الاستبداد السياسي وتحاول أن تسكت أية معارضة محتملة. فقد تضمّن هذا القانون مواد من قانون أمن الدولة، مثال ذلك المادة (٩٦) التي تنص على معاقبة من يقوم بجريمة تقويض الدستور وإثارة الحرب ضد الدولة، وإذاعة البيانات الكاذبة حول الأوضاع الداخلية، وحيازة وإعداد أي محرر أو مطبوع يتضمن مثل هذه البيانات. ويعلق منصور خالد على هذه الإضافات: «فإن جميع هذه المواد قد جيء بها من قانون أمن الدولة الذي يفترض فيه أن يكون قانوناً «طاغوتياً» شأن غيره من القوانين الموروثة، وكلها لا يمت بسبب إلى مفاهيم الفقه الإسلامي حول أمن الأمة، ولا نقول الأمن القومي أو الوطني، فالإسلام لا يعرف قوماً ولا وطناً وإنما يعرف الأمة المسلمة»(٥١). وقد جاءت هذه القوانين مخالفة حتى لدستور الحكم العسكري نفسه.

أشاعت الحركة الإسلامية، مشاركة مع عناصر نظام النميري، جواً عاماً من الإرهاب والإذلال للشعب السوداني. وتبين موقف الحركة المعادي للديمقراطية، حين تمت مبايعة النميري في قرية «أبو قرون»، بل اعتبره الترابي في خطاب بمدينة «ود مدني» مجدد هذه المئة. وبرر الترابي الإسراف في أحكام القطع بعد إعلان حالة الطوارئ في نيسان/ ابريل ١٩٨٤ بأنها ضرورة إسلامية لحماية النظام(٥٢). واستغل النظام الأجواء الدينية المتعصبة التي مهد لها الترابي ومؤيدو الحركة الإسلامية، فتمادى في البطش والعسف. وكانت الجريمة الكبرى إعدام محمود محمد طه زعيم الإخوان الجمهوريين في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥ بتهمة الردة. ومن المعروف عن محمود اجتهاداته الدينية وكتاباته الجريئة. وكان خصماً قوياً للترابي وحزبه، وكذلك وقف ضد قوانين أيلول/ سبتمبر، ويقول البيان الذي حوكم بموجبه: «وجاءت قوانين سبتمبر ١٩٨٣، فشوهت الإسلام في

---

(٥٠) **الإسلام والتجربة السودانية**، منشورات الأمة ([د.م.]: دار كردفان، [د.ت.])، ص ١٠ ـ ١٥.

(٥١) منصور خالد، **الفجر الكاذب: نميري وتحريف الشريعة** (القاهرة: دار الهلال، [د.ت.])، ص ٧٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٠. استشهد الترابي بالآية الكريمة **﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم﴾** القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٦٧.

نظر الأذكياء من شعبنا، وفي نظر العالم، وأساءت إلى سمعة البلاد، فهذه القوانين مخالفة للشريعة ومخالفة للدين [. . .]، هذه القوانين قد أذلت هذا الشعب، وأهانته فلم يجد على يديها سوى السيف والسوط، وهو شعب حقيق بكل صور الإكرام، والإعزاز»(٥٣). وقد كان إعدام محمود طه تكملة لإجراءات منتظمة قام بها الإسلامويون للتخلص من خصومهم الفكريين عن طريق المنع والقوة. ففي عهد الديمقراطية عملوا على حل الحزب الشيوعي برلمانياً، وفي عهد الدكتاتورية الدينية أعدموا زعيم الجمهوريين بقوانين استثنائية. وهذا ما يؤخذ على الترابي وجماعته في عدم إدارة الصراعات الفكرية ديمقراطياً.

من مفارقات السياسة في السودان عودة الترابي والإسلامويين إلى الساحة السياسية تحت مسمى جديد: «الجبهة الإسلامية القومية» بعد سقوط النظام العسكري. ودخلت الجبهة الإسلامية انتخابات ١٩٨٦ وأحرزت واحداً وخمسين مقعداً في البرلمان، مما أهلها لتكون القوة الثالثة في البرلمان. ثم شاركت في الحكومات الائتلافية التي شكلت في خلال عامين (١٩٨٦ ـ ١٩٨٨). ولكن «الجبهة الإسلامية القومية» كانت تعمل على إضعاف النظام الديمقراطي الجديد من خلال حملات إعلامية لا تتوقف، إذ كانت الجبهة تسيطر على أكبر عدد من الصحف المحلية. وعلى رغم وجودها في نظام ديمقراطي إلا أن الجبهة لم تتوقف عن مهاجمة الديمقراطية والمطالبة بالجهاد من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية لأن الديمقراطية لا تعبر عن تطلعات الشعب الدينية. وبدأت الجبهة التهيئة للانقضاض على الديمقراطية، بينما هي تمارس حقها الذي كفلته لها التعددية، وبالذات حرية الرأي والتعبير. ويتهم بعضهم الإسلامويين والجبهة بالذات بأنهم استغلوا حريات الديمقراطية وتسامحها لينقلبوا عليها. وبالفعل شهدت البلاد في الثلث الأول من عام ١٩٨٩ هجوماً مكثفاً على الديمقراطية يحاول بيان عجزها عن حل مشكلات السودان. فالمتابع لصحيفة **الراية** الناطقة باسم الجبهة الإسلامية القومية يجد موضوعات وعناوين مثل: «الترابي يقول قيادة البلاد اليوم أصبحت وراثية وديمقراطيتها أصبحت شكلاً زائفاً وانتفت المساواة حيث قامت بالمجتمع طبقات السادة والعبيد»(٥٤). ونجد هجوماً على محمد عثمان الميرغني عقب اتفاقية السلام مع الحركة الشعبية لتحرير السودان: «فقد ركع واستسلم زعيم ديني في أرض الكفر لمتمرد كافر. . . واليوم القضية ردة تخرج من الدين جملة واحدة. . . لسنا في بلد نرمم فيه الديمقراطية، ولكننا في بلد انهارت فيه نظم الحكم وأصبح لا فرق بين حكم عسكري وحكم يسمونه ديمقراطياً»(٥٥). ويمهد الترابي في عهد الديمقراطية الثالثة لانقلاب جديد، فهو لا يطالب أنصاره بأن يمارسوا الوسائل

(٥٣) حيدر ابراهيم علي [وآخرون]، **الأستاذ محمود محمد طه: رائد التجديد الديني في السودان**، سلسلة أعلام التنوير والتاريخ السوداني؛ ١ (الدار البيضاء: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٢)، ص ١٣٦.

(٥٤) **الراية**، ٢٩/٤/١٩٨٩.

(٥٥) **الراية**، ٣٠/٤/١٩٨٩.

الديمقراطية لفرض برنامجهم، بل يخاطبهم: «ابدأوا بالجهاد اليوم في أنفسكم، وغداً، وإن غداً لناظره قريب، يكتب عليكم الجهاد الغليظ.. وقيم الإسلام لا تثبت إلا بالجهاد والاستشهاد، والدين لا يقام بمجاهدة أهل الباطل بالحسنى»[٥٦].

لم يمض على هذه الحملة سوى شهرين إلا وقد استولت مجموعة من الضباط الموالين للجبهة على السلطة في انقلاب الثلاثين من حزيران/يونيو ١٩٨٩. وقد كان نواب الجبهة يناقشون الميزانية في البرلمان حتى يوم التاسع والعشرين من حزيران/يونيو بحماس شديد، ولكن يبدو أن القصد كان التمويه كما ذكر في ما بعد. في البداية أنكر الترابي صلته بالانقلاب، بل تم اعتقاله مع قيادات الأحزاب الأخرى، ثم بعد ضمان نجاح الانقلاب أطلق سراحه. وتبين دور الجبهة من خلال السياسات المعلنة والشخصيات التي تقلدت المناصب التنفيذية، مع بروز الترابي كمنظّر ـ داخلياً وخارجياً ـ للنظام العسكري الجديد الذي سمي بالإنقاذ الوطني. وهذا الاسم يوحي بمبررات الانقلاب، أي إنقاذ السودان كما يدعون، لأن النظام الحزبي فشل في تحقيق أية إنجازات، وبالذات تطبيق الشريعة وحل مشكلة الجنوب والاقتصاد. وهكذا تتكرر مرة أخرى ظاهرة لجوء السياسيين المدنيين إلى الجيش لحل صراعاتهم وفرض أهدافهم السياسية. ولكن الجديد في الأمر ـ محلياً وإقليمياً وعالمياً ـ هو أن النظام العسكري مضاد للديمقراطية، فقد تم حل كل الأحزاب والنقابات والاتحادات والتنظيمات المهنية والفئوية، وألغيت تصاريح صدور الصحف وأعلنت حالة الطوارئ ومنع التجول، وأعلن النظام نفسه كنموذج للصحوة الإسلامية. يقول الترابي: «ليس الحكم في السودان سوى صورة للتعبير عن الصحوة الإسلامية في العالم. ويبدو أن السودان سلك طريقه وتمكنت الصحوة من التعبير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، في مشروع اتضحت معالمه الأساسية. وبقي أن يتصدى للتحديات التي تحيط بكل مشروع نهضوي في بلادنا، ويوطد استقلاله في مواجهة الضغوط التي توشك أن تطبق عليه وأن يعمق أصالته الفكرية والشعبية»[٥٧].

يلاحظ أن الأولوية ليست للديمقراطية، ولكن المهم هو تمكين الصحوة الإسلامية. ويذكر الترابي في موضع آخر: «وإذا قارنا ظواهر بلوغ الإسلام مرحلة الدولة في بعض الدول، مثل إيران والسودان والجزائر، لرأينا أن المد الإسلامي كالقدر، هو نافذ بأي وجه كان. فجاء في إيران من تلقاء ثورة شعبية [...] وفي السودان الإسلام جاء من خلال القيادة العسكرية. القوات العسكرية كانت مبرمجة دائماً لصد الظاهرة الإسلامية، فإذا بالإسلام يأتي من حيث لا يحتسب الناس»[٥٨]. فالترابي لا يرى اختلافاً في مضمون الوسيلة التي تمكن الإسلام، لأن المعيار البراغماتي هو النجاح في تحقيق الهدف. ومع

---

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) حوار في صحيفة: **القدس العربي**، ١٩/٥/١٩٩٢.

(٥٨) **القدس العربي**، ٩/١/١٩٩٢.

ذلك كان على الإسلامويين أن يبرروا أسباب انقلابهم على النظام التعددي الديمقراطي، مهما كانت عيوبه ونواقصه. ووجد الإسلامويون عموماً أنفسهم في تناقض واضح حين يدافعون عن الانتخابات والتعددية في الجزائر، بينما يؤيدون نظاماً عسكرياً انقلب على حكومة شرعية منتخبة في السودان. ويردد زعماء الحركة الإسلامية في مصر وغيرها، مبررات الجبهة نفسها التي ساقتها لتسبيب انقلاب حزيران/يونيو ١٩٨٩. يقول مصطفى مشهور، نائب المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، في رد على سؤال عن انقلاب الجبهة الإسلامية في السودان: «ونحن نعلم أن لكل بلد ظروفه، وقبل انقلاب البشير كانت حالة السودان أيام الصادق المهدي سيئة جداً، وكان قرنق يهدد باجتياح الخرطوم واستباحتها، عندما حدث الانقلاب حقق شيئاً من الأمن عند الناس، وبدأ التخوف من كابوس قرنق يقل». ويضيف: «ربما وجد السودانيون أن الأسلوب الديمقراطي لا يستطيع مواجهة الوضع في بلدهم، وبخاصة أن لبلدهم هذا ظروفاً معقدة ووثنية، وميولاً سياسية متنوعة ما بين شيوعية وقومية وغيرها بما فرض تجاهل الديمقراطية في الفترة الأولى»[٥٩]. كان رأي الإسلامويين هو أن علاج الديمقراطية في السودان يكون بالقضاء عليها، بينما المنطقي أن تعالج عيوب الديمقراطية بإعطاء مزيد من الديمقراطية، أي الممارسة الديمقراطية نفسها.

نجح الإسلامويون في الوصول إلى السلطة، ولكن واجهتهم مشكلة الاحتفاظ بالسلطة وكسب التأييد والشرعية. هذا هو التحدي الحقيقي لأول تجربة إسلامية: كيف تقنع الجماهير من دون أن تلجأ إلى القمع والعنف والكبت؟ الطبيعة الانقلابية والعسكرية للمجموعة التي استولت على السلطة تتسم حتماً بالدكتاتورية بقصد تثبيت الحكم الجديد، بالإضافة إلى فهمها الاستقرار والأمن مع ضرورة الحزم والحسم أو ما يسميه العسكر: «الضبط والربط». يضاف إلى ذلك أن القوة السياسية المساندة أو المخططة للانقلاب، هي حزب جيد التنظيم، وافر الإمكانيات المادية، اخترق كل النقابات والاتحادات المهنية ومؤسسات المجتمع المدني. كان في بال الحكام الجدد فشل انقلاب الرائد هاشم العطا واليساريين في تموز/يوليو ١٩٧١، والذي استمر لثلاثة أيام فقط، بسبب الثغرات التأمينية أو الأمنية. لذلك تشدد الانقلابيون في إجراءات تأمين السلطة، إذ استمر منع التجول لفترة طويلة زمنياً، كذلك عدد ساعات المنع. وقامت الحكومة الجديدة بفصل مئات من الموظفين والعاملين في أجهزة الدولة، أغلبهم من المعارضين من السياسيين والنقابيين النشطين، أو من غير المحسوبين على الجبهة الإسلامية أو المتعاطفين معها. ومن الجدير بالذكر أن الإخوان المسلمين السودانيين كانوا ضد عمليات الفصل التعسفي بسبب الانتماءات السياسية. وقد اعتبر الفصل «للصالح العام» ـ كما تقول خطابات الفصل ـ انتهاكاً لحق العمل الذي يجب أن يتمتع به كل مواطن مؤهل.

(٥٩) عمرو عبد السميع، **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل** (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٩٩.

ليس من أغراض هذا البحث تتبع سجل النظام الإسلامي الحاكم في ما يتعلق بحقوق الإنسان، فالأوامر الجمهورية تعكس الانتهاكات الخطيرة التي تمارسها السلطة. فقد منعت كل مؤسسات المجتمع المدني، مثل الأحزاب، والنقابات والصحافة، من ممارسة نشاطها لتطبيق قوانين صارمة تحرم هذه النشاطات، كذلك الاعتقال من دون تهمة ولفترات طويلة، بالإضافة إلى المحاكم العسكرية. وقد أثارت وضعية الأقليات غير المسلمة في الجنوب والغرب كثيراً من النقد والشجب. هذا وقد صدرت إدانات لحكومة السودان من المنظمات المهتمة بحقوق الإنسان، مثل منظمة العفو الدولية، وأفريكا وتش (Africa Watch)، والأمم المتحدة، واتحاد المحامين العرب، ومنظمة العمل الدولية (الحريات النقابية). وقد أصدرت لجنة حقوق الإنسان التابعة لمنظمة الأمم المتحدة قراراً في جلستها رقم (٤٨) في عام ١٩٩٢ يقضي بتعيين مراقب خاص لمتابعة وضعية حقوق الإنسان في السودان. وقد كان من المتوقع أن يكون للإسلامويين موقف متميز من حقوق الإنسان، خاصة وهم يتحدثون عن «خيار حضاري»، وعن «نموذج إسلامي حديث». ولم يستطع أنصار الجبهة الدفاع عن انتهاكات حقوق الإنسان، ولكن الترابي في زيارته لواشنطن عام ١٩٩٢ وجد نفسه في مأزق حين واجه أعضاء اللجنة الافريقية التابعة للجنة العلاقات الخارجية في مجلس النواب الأمريكي. فقد بدأ الترابي بالقول إن الإنسان السوداني شديد الحساسية في ما يخص كرامته، لذلك يمكن أن يعتبر السودانيون الكلمات القاسية أو التعرض لضوء شديد في غرف التحقيق أو الاستدعاء والمساءلة في منتصف الليل، شكلاً لانتهاكات حقوق الإنسان[٦٠]. ولكن لم يوضح لماذا يتعرض الفرد أصلاً لمثل هذه الممارسات غير العادية. الأهم من ذلك هو أن النقاش حول انتهاكات حقوق الإنسان في السودان قد انحرف إلى جدل جانبي يبعد عن مضمون المبدأ. فعندما قدم غاسبار بيرو مقرر لجنة حقوق الإنسان الدولية تقريره في جنيف في شباط/فبراير ١٩٩٤ عن أوضاع حقوق الإنسان في السودان، وصفه الرئيس السوداني عمر البشير بأنه «عدو الإسلام»، ولم يردّ على المعلومات التي وردت في التقرير ومدى صحتها[٦١].

خامساً: شريعة إسلامية أم شرعية دستورية؟

واجهت سلطة الجبهة الإسلامية انتقادات متزايدة في الداخل والخارج حول انتهاكات حقوق الإنسان واستخدام العنف لضمان تثبيت حكمها بسبب ضعف قاعدتها

---

(٦٠) «Islam, Democracy, the State and the West,» summary of a lecture and round-table discussion with Hasan Turabi, prepared by Louis J. Cantori and Arthur Lowrie, *Middle East Policy*, vol. 1, no. 3 (1992), pp. 49-61,

وهي تلخيص لمحاضرة قدّمها الترابي أثناء زيارته للولايات المتحدة في Tampa بإشراف (WISE) ولجنة الشرق الأوسط، جامعة جنوب فلوريدا، بتاريخ ١٠ أيار/مايو ١٩٩٢.

(٦١) **الشرق الأوسط**، ١٤/٢/١٩٩٤.

الشعبية. ولكن لم يكن من الممكن لعسكريّي الإنقاذ أن يجلسوا على رماحهم إلى الأبد ـ كما يقال ـ لذلك بدأ الانقلابيون بالبحث عن شرعية جديدة تُظهر التأييد الشعبي. لقد حاول نظام الإنقاذ في البداية تقليد نظام اللجان الشعبية والمؤتمرات على نمط ليبيا. وتشكلت لجان شعبية في الأحياء السكنية كانت مهامها أمنية وتموينية، إذ كانت مسؤولة عن حصر عدد المواطنين وتوزيع السلع التموينية بالبطاقة. هذا وقد عزف المواطنون غير المنتمين إلى الجبهة الإسلامية أو المتعاطفين معها عن المشاركة في هذه اللجان. وكانت اللجان حكراً على أنصار الجبهة والقريبين منها، إذ ظل الكثيرون محتفظين بانتماءاتهم الحزبية والنقابية، على رغم أن حل الأحزاب ومنع النقابات كانا من أوائل قرارات الانقلاب. فالسودان يرتكز على تراث طويل ومتطور في العمل السياسي والنقابي. لذلك لم تقتنع غالبية السودانيين بنظام المؤتمرات التي عقدت لنقاش عدد من القضايا الأساسية، مثل الميثاق القومي للعمل السياسي، ومسألة الجنوب، ثم الاقتصاد، وعدد من الموضوعات التي تتناول مجالات تسيير شؤون البلاد وتطويرها.

وقد حاول بعض القياديين في الجبهة تبرير الانتقال إلى نظام المؤتمرات، ولكنهم كانوا في الواقع يسعون لإضفاء شرعية على الانقلاب العسكري الذي وأد التجربة الديمقراطية في السودان. لذلك يخلطون عمداً بين ما هو جماهيري وديمقراطي، إذ يجدون من الصعوبة بمكان وصف انقلابهم بأنه عمل ديمقراطي أو إصلاح للديمقراطية، ويعترف ضمناً أحد المنظرين: «وعلى الرغم من التعارض الذي يبدو بين العسكرية والجماهيرية، فلا يخفى على كل مراقب منصف أن النظام في السودان نظام تدعمه الجماهير، وهو يتحرك يوماً بعد يوم لتأكيد جماهيريته بتمليك السلطة للجماهير عبر النظام السياسي الشامل، وعبر تمليك الجماهير وسائل الإنتاج وتمكينها من القدرة على الدفاع عن النفس والأرض، عبر مشروع تجييش الشعب»[٦٢]. ولكن مثل هذه الشعارات غير كافية في تحديد مضمون ديمقراطي لنظام المؤتمرات، وبالتالي يحاول بعض المنظرين أن يطابق بين مفهومي الجماهيرية والديمقراطية من دون تفسير ـ مقنع ـ لماذا يتم تفضيل أحدهما دون الآخر: «وجماهيرية المشروع تعني بالضرورة ديمقراطية. ولا نتحدث عن ديمقراطية ليبرالية شكلية، وإنما نتحدث عن ديمقراطية مباشرة لا حجر فيها على أحد ولا قيد على أحد مهما يكن رأيه أو تكن نواياه، ديمقراطية شعبية ليس لأحد ولاية عليها، حزباً رائداً كان، أو لجاناً ثورية، أو مجلس خبراء أو فقهاء أو علماء»[٦٣].

وبعد ست سنوات راجعت الجبهة تجربتها في الحكم بنظام المؤتمرات وأدانت غياب

---

(٦٢) أمين حسن عمر، «رؤية جامعة لمشروع النهضة الحضارية الشاملة،» في: **المشروع الإسلامي السوداني: قراءات في الفكر والممارسة**، تأليف مجموعة من الباحثين، ط ٢ (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٥)، ص ٣٨.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

الديمقراطية، بل اعترفت بوجود العيوب التي وردت في الفقرة السابقة التي تناقض الديمقراطية الشعبية. فقد ظهرت الجبهة الإسلامية كوصي على الشعب، وداخل الجبهة نفسها كان هناك تنظيم رائد مهيمن سماه أحد مفكري الجبهة «سوبر تنظيم» يتمتع بنفوذ واسع داخل الحركة ويصعب على عامة الأعضاء مراقبة كل تصرفاته، ناهيك عن إزاحته عن موقعه القيادي[٦٤]. وتحولت الجماهيرية أو الديمقراطية الشعبية إلى شمولية أمنية بسبب غياب الأحزاب والنقابات أو حتى تنظيم واسع ترعاه الجبهة، فقد ضيقت العمل السياسي خشية المعارضة. لذلك يقول قيادي في الجبهة واصفاً تلك المرحلة الممتدة من الانقلاب وحتى عام ١٩٩٥: «الجهاز الوحيد الذي كان له من التماسك والانتشار والقدرة كي يتولى بعض مهام التنظيم السياسي الغائب كان جهاز الأمن. فقد أعطى النظام أولوية كبيرة لبناء أجهزة أمنية فاعلة [. . .]، وقد كانت هذه الأجهزة هي الوحيدة المطلعة على ملابسات الوضع كافة، والوحيدة التي تملك حرية الحركة الكاملة، والوحيدة القادرة على تأمين قنوات الاتصال بين جميع المراكز الفاعلة في النظام»[٦٥]. فمن الملاحظ أن الجبهة كررت تجارب الانقلابات العسكرية نفسها تحت مسمى إسلامي، واضطرت إلى استعمال مصطلحات القوميين والبعثيين والشيوعيين نفسها حين وصفت ممارسات هذه المرحلة ذات الطابع الأمني والقمعي، بفترة «الشرعية الثورية» التي تسمح بكل التجاوزات تحت دعوى حماية الثورة. كنا نتوقع أن يكون للمشروع الإسلامي بدائله العملية والفكرية التي تجعله مختلفاً حقيقة عما سبقه. والأهم من ذلك كنا نظن ـ بحسب ما روج له الإسلامويون ـ أن مشروعهم الحضاري له شرعية واحدة هي شرعية أو شريعة الإسلام التي تقوم في كل الأحوال والمراحل على شرع الله الثابت والخالد. فما هو الفرق دينياً وعقدياً بين المرحلتين بحسب المنظور الإسلامي الأصيل؟ وما هي ضرورة تقسيم مشروع حضاري إسلامي واحد إلى مرحلتين؟ فالحركات العلمانية ـ كما هو معروف ـ حين تصل إلى السلطة تبرر أو تجمّل دكتاتوريتها بنسبتها إلى ضرورات الثورة، باعتبار أن العسف والقمع يمثلان مرحلة انتقالية تنتهي باستقرار النظام، ولكن الواقع أثبت أن ذلك لا يعني بداية مرحلة ديمقراطية حقيقية، إذ تتميز المرحلة التالية غالباً، وهي «الشرعية الدستورية» بتفصيل دستور شكلي يلبي متطلبات بقاء النظام ويضمن احتواء المعارضين بطريقة أقل توحشاً وفجاجة من اندفاع المرحلة الأولى.

أثبتت السنوات الماضية فشل برنامج الجبهة في إنقاذ السودان من خلال نظام سياسي جديد واقتصاد منتج ووحدة وطنية تجمع التنوع الثقافي وتنهي الحرب الأهلية، بالإضافة إلى سياسة خارجية فعالة. كانت نتيجة هذا الفشل والتدهور، فقدان الجبهة الإسلامية، كنظام حكم، التأييد الشعبي، فلم تستطع توسيع قاعدة مؤيديها. لذلك

---

(٦٤) عبد الوهاب الأفندي، **الثورة والإصلاح السياسي في السودان** (لندن: منتدى ابن رشد، ١٩٩٥)، ص ٤٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

جاءت الانتخابات كمحاولة لإشراك عناصر سياسية جديدة، وفي الوقت نفسه إنهاء صفة الانقلابية أو الدكتاتورية العسكرية. فقد سبق للنظام السوداني الحالي أن حل مجلس قيادة الثورة، كما تم تعيين مجلس وطني مهمته مناقشة السياسات فقط، أي لا تتعدى سلطاته الوظيفة الاستشارية. كذلك يريد النظام السوداني من الانتخابات أن يقدم نفسه كنظام ديمقراطي إلى العالم الخارجي الذي أدانه مراراً بسبب انتهاكات حقوق الإنسان، في صورة جديدة تميل إلى الديمقراطية والمشاركة الشعبية. كان الإسلامويون يسعون إلى ضم العناصر الحزبية الأخرى التي رفعت سابقاً شعارات إسلامية خلال الانتخابات السابقة عام ١٩٨٦. فقد كان الصادق المهدي، زعيم حزب الأمة، ينادي بـ «برنامج الصحوة»، بينما رفع الحزب الاتحادي الديمقراطي برعاية محمد عثمان الميرغني شعار الجمهورية الإسلامية. لذلك ظهرت مع بداية عام ١٩٩٦ دعوات لما يسمى بـ «الإجماع الوطني»، والمقصود بذلك الوفاق أو المصالحة ـ بحسب تعبير الإسلامويين ـ بين عناصر الصف الإسلامي الذين تجمعهم الدعوة إلى تحكيم الشريعة. كذلك ظهرت في كتابات منظّري الجبهة القومية الإسلامية نغمة جديدة أقل حدة في مهاجمة الطائفية أو الأحزاب التقليدية بقصد استمالتها. يكتب أحد مفكري الجبهة الأفندي: «فالذي يحتاجه السودان هو حركة إسلامية جديدة، يكون مذهبها نقد الذات والتواضع للآخرين والحوار المستمر معهم، والاستماع لهم، والتشدد مع التسامح والتماس العذر للآخرين»[٦٦].

ولكن الأحزاب السياسية أعلنت مقاطعة الانتخابات لأن المشاركة ـ بحسب رأيها ـ تضفي على النظام شرعية لا يستحقها، وتعتبر المشاركة اعترافاً بالأمر الواقع، كما انتقدت المعارضة الأخطاء والثغرات الفنية والقانونية التي صاحبت إعلان الانتخابات. فقد جاءت الدعوة إلى الانتخابات بحسب المرسوم الدستوري الثالث عشر، وهذا دليل على عدم دستوريتها لأن النظام الحالي عطل الدستور منذ ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩ ويحكم بموجب مراسيم وقرارات جمهورية على اعتبار أن السودان تحت حالة طوارئ أو استثناء. فالدعوة إلى الانتخابات قائمة على باطل، فهي باطلة وغير شرعية لغياب دستور مجمع عليه. ومن أهم عيوب الانتخابات التي ذكرتها المعارضة والمراقبون هو استمرار حظر الأحزاب واعتبارها قد حُلت وليس لها حق المشاركة كمؤسسات سياسية، وعلى أعضائها التقدم إلى الانتخابات كأفراد. لذلك وصفت المعارضة الانتخابات بأنها مسرحية سيئة الإعداد والإخراج، وأنها لا تعني الشعب السوداني. يقول عمر نور الدائم، الأمين العام لحزب الأمة المعارض: «إن الحكومة كلفت الشعب السوداني أموالاً طائلة من ميزانيته أضاعتها في عملية لم يكن لها لزوم أو معنى، ولم تكن تعني الشعب نفسه، بل هي عملية ترتيب للبيت من الداخل بالنسبة إلى الجبهة وحكومتها. أليس الرئيس الجديد هو نفسه الرئيس القديم، وأليس كوادر الجبهة المتحكمون في أمور البلاد هم أنفسهم الفائزون؟... إذن

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

لِم كانت كل هذه المسرحية؟»[٦٧].

وقد أُخذت على الانتخابات الرئاسية والبرلمانية عيوب فنية كثيرة وأساسية في ضمان حيدة ونزاهة الانتخابات، من أهمها تدخل الجهاز التنفيذي وأجهزة الأمن واللجان الشعبية، بالإضافة إلى عدم استقلالية هيئة الانتخابات العامة. كذلك لم تتم عملية التسجيل للناخبين بطريقة قانونية مضبوطة، فقد اعتمدت لجان الانتخابات في المناطق المختلفة على سجلات البطاقات التموينية، أي اعتبرت كل المسجلين على قوائم صرف المواد التموينية مؤهلين انتخابياً ويمثلون الناخبين للدائرة المعينة. هذا وقد ظهرت في عدد من الدوائر اختلافات ـ زيادة أو نقصان ـ بين المسجلين والذين صوتوا حقيقة، فعلى سبيل المثال تقدم مرشح الدائرة (١٤٢)، الجبلين الشمالية، بطعن سببه التضارب في تقدير عدد الذين أدلوا بأصواتهم بحسب مذكرة ضابط انتخابات الدائرة وتقرير اللجنة الفنية العليا للانتخابات[٦٨]. أما بالنسبة إلى انتخابات الرئاسة، فقد تنافس عليها ٤١ مرشحاً عند نشر الكشف النهائي. وقد طالب بعضهم باستقالة عمر البشير من منصبه ضماناً لعدم استغلال نفوذه ومنصبه، كما اشتكوا من قصر وقت الدعاية الانتخابية، إذ سمح لكل مرشح بـ ١٥ دقيقة في التلفزيون، كما حددت مدة الحملة الانتخابية بـ ١٢ يوماً فقط في بلد تبلغ مساحته حوالى مليون ميل مربع. هذا وقد بيّن أحد المرشحين، عبد الرحمن فرح، في مذكرة انسحابه، ما يلي: «انه لا يستقيم عقلاً ولا منطقاً أن يقوم مرشح فرد بالترشيح، الطعن، الدعاية، التوجيه، النقل، والإعلان دون أن يكون له تنظيم يسنده [...]. إن الشخص الوحيد الذي توفرت له كل الفرص هو الفريق عمر البشير الذي تقوم كل الأجهزة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ويقوم الولاة والاتحادات الفئوية والعمالية وغيرها من التنظيمات السياسية التي ترعاها الدولة وتصرف عليها، بالدعاية له دون سواه»[٦٩].

أما الانتخابات البرلمانية، فقد حُدد عدد أعضاء البرلمان بـ ٤٠٠ عضو، ولكن الانتخابات شملت ٢٧٥ فقط، إذ تم تعيين ١٢٥ عضواً من بين أعضاء المؤتمر الوطني الذي يمثل التنظيم السياسي الوحيد، فهو يضم أعضاء المؤتمرات الشعبية المحلية في القطر والذين تم تصعيدهم إلى المؤتمر الوطني. كما أعلن فوز ٥١ عضواً بالتزكية أو ما يسمى في مصطلحات الجبهة الإسلامية، بـ «الإجماع السكوتي»، وذلك حين لا يتقدم أي شخص لمنافسة المرشح، أي اعتبار السكوت رضاءً عن المرشح الوحيد. وقد رصدت التقارير ضعف الإقبال على التصويت واعتبرته مصادر المعارضة بأنه لم يتعدَّ ٥ بالمئة، بينما أعلن غازي عتباني، الأمين العام للمؤتمر الوطني، أن نسبة المشاركة كانت كبيرة مقارنة

---

(٦٧) **الخرطوم**، ٢٥/٣/١٩٩٦.

(٦٨) المصدر نفسه، فقد أورد التقرير أن العدد هو ١٨,٨٩٢ مواطناً، بينما ذكر التقرير الثاني أن العدد يبلغ ١٩,٢٢٩. وقد خسر مقدم الطعن النتيجة بفارق ٢٣٣ صوتاً.

(٦٩) **الخرطوم**، ٢٩/٢/١٩٩٦.

بانتخابات عام ١٩٨٦ أي في الديمقراطية الثالثة، ولكنه لم يعطِ أية أرقام[٧٠].

تعطي التجربة الانتخابية في السودان مثالاً يحاول أن يجيب عن سؤال: كيف يجري الإسلامويون انتخاباتهم حين يكونون في السلطة؟ وهذا يختلف عن دورهم حين يشاركون في انتخابات تجريها سلطة غيرهم. فقد رفض إسلاميو الجبهة والإنقاذ الاعتراف بالتعدد الحزبي في هذه الانتخابات، بينما يطالبون في البلدان العربية الأخرى حين يكونون في المعارضة بحق تنظيم أنفسهم في أحزاب سياسية شرعية ومعترف بها. وفي مصر، على سبيل المثال، لم تتوقف صحيفة **الشعب** الإسلاموية طوال شهر آذار/مارس ١٩٩٦ عن متابعة الانتخابات والإشادة بنزاهتها وحيدتها. وتدل انتخابات السودان على أن التعددية الحزبية ليست من شروط الديمقراطية بحسب المفهوم الإسلاموي، وللتهرب من هذا الموقف يقولون إنهم وصلوا إلى نموذج ديمقراطية بلا حزبية (Party-Free Democracy)[٧١]، كما قال أحد المسؤولين بالانكليزية. ويعبر هذا الموقف عن الفكرة التي تعرضنا لها سابقاً، وهي خشية الإسلامويين من الاختلاف واحتمال ضرره على وحدة المسلمين. فالإسلام السياسي لا يقبل الاختلاف والتعدد، بينما الفقه الإسلامي عرف اختلاف العلماء واعتبره رحمة. ومن هنا تأتي الخطورة في إقحام الدين في العمل السياسي، وفي الحكم عموماً. فالسلطة السياسية لها شروط تتعلق بصراع القوى والبقاء من خلال التأييد والتحييد والإقصاء، فالمواطن في ظل أية سلطة حاكمة لا يخرج عن واحد من هذه الأوضاع. ولذلك من الممكن أن يسمح الإسلامويون في السياسة بقدر محدود من التعدد في حالة واحدة فقط، لو تم الاتفاق أو الإجماع حول تحكيم الشريعة الإسلامية.

يظل الإسلامويون مهمومين بقضية إثبات تمايزهم من الايديولوجيات الأخرى، وبالذات الغربية. لذلك قد يأخذون أشكالاً معينة ويحاولون إعطاءها محتوى أصيلاً، أي إسلامياً. فعلى الرغم من الانتخابات في السودان، طالب قادة الجبهة بضرورة البيعة للرئيس المنتخب. وقد تكررت ظاهرة البيعة في التاريخ السوداني الحديث من قبل الإسلامويين، فقد بايعوا الرئيس السابق جعفر النميري. وخلال عهد الإنقاذ الحالي، اقترح بعضهم البيعة باعتبارها الالتزام بين الحاكم والمحكوم، وقد تقوم مقام الانتخاب. وبالفعل طرحت الصيغة التالية:

«نبايعك على كتاب الله العزيز الحكيم وعلى سنة رسوله الكريم. نبايعك على أن تقيم الدين كله وتنشر العدالة وتبسط الشورى وتسعى في تأمين الأمة من الخوف والجوع وتحقيق الوحدة والسلام والطمأنينة للمواطنين كافة. نبايعك على السمع والطاعة في المنشط والمكره ما أطعت الله فينا. نبايعك على الجد والاجتهاد في العمل والإنتاج وعلى

---

(٧٠) **الحوادث** (١٢ نيسان/ابريل ١٩٩٦).

(٧١) انظر المجلة الحكومية: *Sudanow* (March 1995).

التأييد الكامل والنصرة والجهاد معك بالنفس والمال. نبايعك ونشهد الله على ذلك.. ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾[٧٢]، ﴿**فمن نكث فإنما ينكث على نفسه**﴾[٧٣] والله خير الشاهدين والحمد لله رب العالمين»[٧٤].

فور الانتخابات الأخيرة دعا المؤتمر الوطني (التنظيم السياسي الوحيد) على لسان أمينه العام، إلى مبايعة عمر البشير، على رغم أنه فاز بأكثر من ٧٥ بالمئة من أصوات المشاركين. ألا تعتبر هذه الأصوات كافية في تأكيد التأييد لبرنامج الرئيس والالتزام على تحقيقه؟ إن الانتخابات والبيعة دليل على توفيقية بين القديم والجديد، ولكن من ناحية عملية أحدهما يكفي ويقوم مقام الآخر، وإلا فإن الثنائية دليل أزمة الأصالة والمعاصرة في ممارسة الإسلامويين.

---

(٧٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.

(٧٣) المصدر نفسه، «سورة الفتح،» الآية ١٠.

(٧٤) **السودان الحديثة**، ١٥/١/١٩٩١.

القسم الثالث

مناقشات الديمقراطية والإسلام في التسعينيات



مقدمة

فرضت قضية الديمقراطية نفسها على كل العالم خلال العقد الأخير وأصبحت تقدم كمكون أساسي لثقافة كونية تنتشر باطراد لا يسمح بأية عزلة أو تجاهل بقصد الابتعاد عن نقاش الديمقراطية، بغض النظر عن الموقف الذي يمكن اتخاذه، إذ لم يكن ما حدث في المعسكر الاشتراكي هو نهاية الماركسية أو الاشتراكية، بل كانت تلك البلدان ميداناً للمعركة النهائية ضد الشمولية. فالنظام الرأسمالي يرى في تعميم الديمقراطية أو الليبرالية شرطاً أولياً لتعميم نموذجه عالمياً، وهذه هي نهاية أو خاتمة التاريخ التي أشير إليها. فليس هناك من يشترط تبني الرأسمالية كاملة، على رغم الدعوة إلى اقتصاد السوق ومحاولة فرض برنامج الإصلاح الهيكلي (SAP) وتدخلات صندوق النقد الدولي (IMF) والبنك الدولي. وقد يمهد لذلك أو قد تصاحبه دعوات ـ قد تكون غير صادقة ـ إلى الحريات وتقليل هيمنة الدولة، مما يخدم في اتجاه ليبرالية اقتصادية وسياسية أو اقتصادية فقط. لذلك يزداد الصراع العالمي الآن حول الحريات والحقوق الإنسانية، فالساحات الدولية، وبالذات الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة، لم تتوقف مؤتمراتها ونشاطاتها عن مناقشات الجوانب المختلفة لتطبيقات أفضل تضمن حقوق الإنسان وتؤكد ضرورة المشاركة. ولا تستطيع أي من حركات الإسلام السياسي أو تياراته أن تدّعي حيادها أو خصوصية أوضاعها بحيث تستطيع إبعاد موضوع الديمقراطية عن جدول أعمالها السياسي الملحّ، حتى حين يرتفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية، فإنه أخذ ـ في الآونة الأخيرة ـ يُربط بالشعب والخيار الشعبي، وبالتالي نجده متداخلاً مع الدعوة إلى الديمقراطية، وإن لم يتسم بهذا الاسم الغربي.

لم تقلل نهاية الحرب الباردة من أهمية المنطقة التي ينتشر فيها الإسلام، فقد ظل العالم الإسلامي مهماً من الناحية الاستراتيجية والاقتصادية. وبالذات مع استمرار الحاجة إلى النفط والأسواق. وقد أثبتت حرب الخليج أهمية المنطقة، كذلك عملية السلام ومشروع السوق الشرق أوسطية؛ فقد تزايد الحرص على ألا تسبب المنطقة اختلالاً لترتيبات النظام العالمي الجديد الذي يتشكل تدريجياً؛ هذا هو التحدي الكبير الذي يواجه الحركات الإسلامية السياسية، والذي تسميه مؤامرة ضد الإسلام، وهو ينطلق من مصالح لا تهتم بالأديان أو المذاهب إلا بمقدار ما تخدم هذه المصالح أو تعيقها. فقد تضطر

الحركات الإسلامية السياسية إلى محاربة مبادئ أو قيم معينة مثل الديمقراطية، ضمن الحرب الشاملة ضد الغرب وما يأتي منه، خيراً أم شراً. من ناحية أخرى، إن المشروعات السياسية في المنطقة تقتضي قدراً من التدجين لكل أشكال التطرف لإيجاد التناغم الكامل مع عملية التطبيع والتسوية الجارية في المنطقة. وهذه مواجهة محتملة بين حركات الإسلام السياسي وبين دولها من جهة، وبينها وبين مقتضيات النظام العالمي الجديد أو العالم الخارجي الذي يتكون استراتيجياً من جديد من جهة ثانية. لذلك يعيش الإسلام السياسي في التسعينيات في تاريخ وجغرافيا جديدين لهما قدرة على اختراق الايديولوجيات وتلوينها مهما ظنت أنها نقية وكاملة. فهناك مفردات ولغة لا نجدها في أدبيات الإخوان المسلمين في الستينيات، ويصعب ـ في ذلك الوقت ـ التقاطها من ثنايا ذلك الخطاب الوعظي والتبشيري الشديد العمومية وعالي النبرة. وما زالت هناك بقايا من ذلك الخطاب، ولكن نجد اتجاهات وشخصيات عديدة تحاول التكيف مع مستجدات العصر والعمل على مراجعة نفسها.

كان من المتوقع، بحسب التأييد الشعبي الذي تدّعيه حركات الإسلام السياسي، أن يصل بعضها إلى السلطة من خلال الانتخابات، وهذا لم يحدث لأسباب متباينة. هذا الوضع جعل من الصعب اختبار إيمان الإسلاميين على المستوى العملي والواقعي، وما زال النقاش في الديمقراطية في معظمه نظرياً وسجالياً. لقد وصل الإسلاميون إلى السلطة في السودان عن طريق الانقلاب العسكري، وبالتالي برروا مواقفهم المعادية للديمقراطية بأسباب أمنية. فطريقة الوصول إلى الحكم تحدد مضمون هذا الحكم. إن تجربة الجزائر لم تكتمل، ولكن رد الفعل العنيف والمدمر أثار كثيراً من الشكوك حول جدية إيمان الإسلاميين الجزائريين بالديمقراطية. قد يفسر بعضهم هذا العنف بأنه دفاع عن حق ضُيّع، وبالتالي يسمونه العنف الثوري، وليس إرهاباً. لكن الصراع العنيف في الجزائر تجاوز المواجهة بين الحكومة وجبهة الإنقاذ ليشمل كل عناصر المجتمع المدني التي تصنف علمانية أو معادية للتوجه الإسلامي.

الفصل التاسع

حرب الخليج الثانية
ومواقف الحركات الإسلامية

كانت الأحزاب الإسلامية في حاجة إلى تجربة تاريخية تكشف مدى تماسكها على المستوى الإقليمي، وكذلك قدرتها على تحديد مواقف قائمة على أسس دينية أصولية تبيّن أصالتها، وفي الوقت نفسه معاصرتها الأحداث. ويهمنا أكثر كيف تعكس مواقف الأحزاب الإسلامية رؤيتها للديمقراطية، أو هل تمثل الديمقراطية أولوية عند الإسلاميين؟ وقد بيّنت تجربة حرب الخليج الثانية قصور الحركات الإسلامية وعجزها عن الوصول إلى رؤية استراتيجية بعيدة المدى، وظلت حبيسة مواقف تكتيكية قصيرة المدى والنظر أحياناً. لقد اتضح أن الحركات الإسلامية ما زالت تعتمد على الحماس والعاطفية في تحريك الجماهير واللعب على عواطفها، لذلك لم تستطع مواصلة تعبئة هذه الجماهير لفترة طويلة. فقد جاءت الوقائع مخالفة تماماً لوعود وأحلام النصر على أعداء الإسلام بصورة حاسمة وسريعة، بل تعرض الحليف المأمول إلى هزيمة مهينة ما زالت المنطقة تعاني آثارها. والأهم من ذلك لم تقدم الأحزاب الإسلامية نقداً ذاتياً لمواقفها الخاطئة والمتسرعة واكتفت بالهجوم على «المؤامرة الصليبية» المستمرة، وعلى التهديد الغربي للحضارة الإسلامية المستهدفة. فقد أظهرت مواقف الأحزاب الإسلامية تناقضاً متعدد المستويات: التناقض **الأول** هو بين موقفها من نظام الحكم في العراق قبل غزو الكويت في صيف عام ١٩٩٠ وموقفها ما بعد الغزو، والتناقض **الثاني** هو ضمن الأحزاب نفسها التي تعارضت مواقفها على رغم وجود تنظيم عالمي أو تنسيق، على الأقل، يجمع بين الأحزاب الإسلامية أو الاخوان المسلمين في الأقطار العربية. إن المحاولات المتعارضة لإيجاد أسس دينية تبرر المواقف المتناقضة، وقد لجأت كل الأطراف إلى مصادر واحدة، ولكن التفسيرات جاءت مختلفة، على سبيل المثال، حول الاستعانة من قبل المسلمين بالكفار.

يلاحظ المتتبع لتحولات العلاقة بين النظام العراقي من جهة، والحركات الإسلامية السياسية من جهة أخرى، أن الاسلامويين في معركتهم ضد الغرب يبحثون عن بطل يضفون عليه الهالة الإسلامية ويجدون له نسباً إلى الصحوة الإسلامية. فالخلاف الايديولوجي بين الاسلامويين والنظام العراقي يبدأ من أساسيات، فعلى سبيل المثال،

يدعو شعار البعث إلى أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة، مقابل دعوة الإسلاميين إلى أمة الإسلام. وكان أول اختبار عملي لتعارض الدعوتين، هو الحرب العراقية ـ الإيرانية. فقد وقف الطلاب الاسلامويون في السودان، والذين كان هتافهم عند انتصار الثورة الإيرانية: «إيران في كل مكان» إلى جانب الجمهورية الإيرانية الإسلامية في حربها ضد النظام العراقي بسبب علمانيته واشتراكيته. ولكن أنصار هذا التيار الإسلامي نفسه هم الذين أيدوا هذا النظام بعد غزو الكويت. فكيف تم هذا التقارب والتلاقي؟ الجواب سهل عند الاسلامويين، وهو أن النظام العراقي اهتدى إلى الإسلام وتراجع عن معاداة الاسلامويين عموماً؛ مع ملاحظة استمرار موقف بعض الأحزاب مثل الاخوان العراقيين. وقد حاول النظام العراقي إعطاء الطابع الديني لحربه مع إيران واستعمال رموز دينية، فعلى سبيل المثال، استعمل الاسم الإسلامي لمعركة القادسية ليضفي على حربه معنى انتصار المسلمين العرب على الفرس الساسانيين الذين لم يعتنقوا الإسلام حينذاك (عام ٦٣٧م). ولكن الفرق واضح في المقارنة، إذ كان النظام العراقي يحارب مسلمين غير عرب، وإن كانت الآلة الإعلامية العراقية تصفهم أحياناً بالمجوس، أي عبدة النار. ومن جانب آخر، كان الخميني يردد بأنها حرب العقيدة ضد الكفر، وتصف وسائل الإعلام الإيرانية الرئيس العراقي بأنه شيطان ويُضم إلى أعداء الإسلام النمطيين: شاه إيران وريغان ومناحيم بيغن[(١)]. فقد واجه النظام العراقي هجوماً إسلامياً شرساً من إيران ومؤيديها الكثيرين الذين كانوا في قمة نشوتهم لانتصار أول ثورة إسلامية في العصر الحديث. وقام بعض قادة حركات الإسلام السياسي بوساطات بين العراق وإيران، ولكنها لم تحقق نجاحاً. ولم يتمكن النظام العراقي ـ على رغم جهوده الحثيثة لكسب التأييد ـ من استمالة الحركات الإسلامية التي اتسقت مع نفسها ووقفت إلى جانب إيران.

كان الوضع مختلفاً في حرب الخليج الثانية، ومن البداية علينا أن نميز بين مرحلتين: **الأولى**، غزو الكويت في الثاني من آب/اغسطس ١٩٩٠، **والثانية**، اندلاع الحرب في ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٩١. فقد أدان بعضهم الغزو في البداية أو تحفظوا تجاهه، ولكن موقفهم تغير بعد استدعاء القوات الأجنبية، مثال ذلك الاخوان المسلمون في مصر. وقد رفضت الجبهة الإسلامية للانقاذ في الجزائر، كما أدان حزب النهضة في تونس، الغزو العراقي للكويت وما ينجم عن الاحتلال من آثار. وأدانتا لاحقاً التدخل الأجنبي وسكتتا عن الاحتلال، وسبب هذا التحول تبنّي الجماعتين رؤى تمثلت في: «المطالبة بانسحاب القوات الصليبية، ورفع الحصار عن العراق، وأن تتعهد دول الخليج بمراجعة سياستها النفطية كي لا تضر بمصالح العراق»[(٢)]. أما الإخوان المسلمون في

---

(١) James P. Piscatori, ed., *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis* (Chicago, Ill.: American Academy of Arts and Sciences, 1991), p. 3.

(٢) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٤** (القاهرة: المركز، ١٩٩٥)، ص ٣٠٨.

الأردن فقد رفضوا إدانة الغزو، بل رفضوا حتى تسميته «غزواً» واعتبروه مجرد خلاف بين البلدين، وحين أدانوا ـ لاحقاً ـ التدخل الأجنبي، لم يتعرضوا إلى الغزو العراقي. أما الجبهة القومية الإسلامية في السودان، فقد امتنعت عن إدانة الغزو والنظام العراقي بحجة أن الإدانة تعقد حل المشكلة، وبالذات القيام بوساطة، لأن ذلك يتطلب الحياد[٣]. ويبين موقف الاخوان المسلمين في العراق غياب مرجعية دينية وسياسية تحكم الحركات الإسلامية، على رغم افتراض وحدة مصدرها الفكري. فقد وقف اخوان العراق إلى جانب الكويت وانتقدوا بشدة التنظيمات الإسلامية التي وقفت إلى جانب العراق. وكان تبريرهم لهذا الموقف يقوم على أسباب عدة منها: «ان نظام الحكم في العراق علماني، وان حزب البعث كافر، . . . وقد أصاب الشعب العراقي ضرر بالغ وظلم فادح من حكمه، حتى لم يعد له في نفوس العراقيين سوى الكراهية وانتظار يوم الخلاص». ومن ناحية أخرى رأوا «أن نظام الحكم في الكويت رغم ارتباطه بالعلمانية والمعسكر الغربي ـ إلا أن طبيعة الحكم فيه لا تعتمد القهر والاضطهاد، وإنما تعتمد إعطاء هامش من الحرية التي انعكست على الكويت وأبنائه فشاع فيهم الوعي والتدين»[٤]. ونلاحظ أن هذه هي الاشارة الوحيدة غير المباشرة التي تتطرق إلى الديمقراطية، إذ خلت بيانات الأحزاب الإسلامية من أية إشارة إلى طبيعة نظام الحكم. وهذا يعيدنا إلى تأكيد أن الديمقراطية ليست من أولويات هذه الأحزاب، إذ قد تأتي الوحدة أو مواجهة الغرب أو تحرير فلسطين في المقدمة ومن دون شرطها بوجود الديمقراطية.

تضافرت عوامل كثيرة جعلت مصالح نظام الحكم في العراق تتقاطع وتتلاقى مع مصالح قوى الإسلام السياسي خلال حرب الخليج الثانية. فكل طرف كان يظن أنه يستغل أو يوظف الآخر لتحقيق مصالحه وأهدافه، مع وجود ما هو مشترك بين الطرفين أو ما يجمعهم في هذه الأزمة. وقد استطاع النظام العراقي لفترة قصيرة، انتهت بهزيمته في الحرب، أي حوالى خمسة أشهر فقط، أن يكسب تأييد وحماس قطاعات كبيرة من المسلمين ومن ناشطي الإسلام السياسي، فوظف رمزيات إسلامية وطرح مطالب ومواقف سياسية وجدت قبولاً ورضى، وحركت آمالاً في نفوس الكثيرين. فقد أكثر من استخدام القرآن في التعامل مع جيوشه، وقبل بداية الحرب اجتمع بالقادة العسكريين ليخبرهم بأن هذه الحرب قدر من الله شاءه عليهم، وهم ينفذون مشيئة الله فقط. وأورد اشارة مليئة بالرمز ليثير حماس المحاربين ويرفع معنوياتهم، ويعدهم بحدوث معجزة. فقد ربط بين شعار الحزب الجمهوري الأمريكي الذي ينتمي إليه الرئيس بوش ـ وهو الفيل ـ وبين قصة أهل الفيل كما وردت في القرآن، ويتلو الآيات: ﴿**ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل. ألم يجعل كيدهم في تضليل. وأرسل عليهم طيراً أبابيل. ترميهم بحجارة من سجيل. فجعلهم كعصف مأكول**﴾[٥]. ويقال إن القادة في هذا الاجتماع كانوا يصيحون

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة الفيل،» الآيات ١ ـ ٥.

بأن التاريخ سوف يعيد نفسه[٦]. أما سياسياً، فقد ربط بين الانسحاب من الكويت والانسحاب الاسرائيلي من الأراضي المحتلة بحسب ما ورد في مبادرته يوم ١٢ آب/ اغسطس. وقد أثارت المبادرة حماس الإسلاميين عموماً، وبدأ بعض زعمائهم بتديين الحرب والغزو، فعلى سبيل المثال، صرح الشيخ عبد المنعم أبو زنط أحد زعماء الاخوان المسلمين، والذي أحرز ثاني أكبر أصوات في انتخابات ١٩٨٩، قائلاً: «هذه المعركة ليست بين العراق وأمريكا، ولكن بين الإسلام والصليبيين. ليست بين صدام وبوش، ولكن بين القادة الكفرة وبين رسول الإسلام»[٧]. وطالب إخوان الأردن أيضاً بتطهير الأراضي المقدسة في فلسطين ونجد والحجاز من الصهاينة والامبرياليين. لقد أصبح هناك تقارب بين الإسلاميين والقوميين واليساريين بسبب تدخل القوات الأجنبية، ولكن التركيز كان على الإسلاميين باعتبارهم القوة الأكبر والأنشط وقامت بالفعل بعدد من المبادرات.

طرحت حرب الخليج الثانية السؤال المهم حول حقيقة وحدة الصحوة الإسلامية؟ هل نحن أمام صحوة واحدة أم صحوات؟ ولماذا هذا التعدد في المنابر التي تحمل اسم الإسلام؟ وكيف نمنطق هذه المواقف المتناقضة التي تستشهد كلها بالإسلام وتسند آراءها بالآيات والأحاديث؟ يرى بعض الباحثين أن قيادة الحركة الإسلامية واجهت معضلة أن قاعدتها أيدت الرئيس العراقي بوضوح لأن الشعارات التي رفعها أرضت أشواق هذه الجماهير إلى إعادة الاعتبار للكرامة العربية التي جرحتها السياسة العدوانية للصهيونية وسياسة الالحاق الأمريكية أو الغربية. من جانب آخر، كانت القيادات والتنظيمات الإسلامية تستفيد من الدعم المالي الذي تقدمه الدول النفطية، وبالذات العربية السعودية ودولة الكويت، فاعتماد التنظيمات الإسلامية على هذه الدول كان يستوجب الوقوف إلى جانبها امتناناً وتقديراً لما قدمته. ولكن الجماهير العربية كانت تعاني من فشل النخبات، وعبرت عن ذلك بالعودة الجماعية إلى الدين. كما دخل بعض الحكومات العربية في مزايدات مع التيار الإسلامي والشارع الغاضب، في إدانة التدخل الأجنبي ودعم الشعب العراقي، مثال ذلك الموقف التونسي والجزائري. ولكن مزايدة محسوبة وقفت عند شجب التدخل الأجنبي، ولم تصل إلى درجة توحد الموقف كما حدث في الأردن والسودان حيث تطابق موقف الحكومة والشارع والتنظيمات الإسلامية، وذلك بسبب حسابات تختلف في كل قطر[٨].

يمكن القول إن تحليل أدبيات الاتجاهات والقوى الإسلامية التي عالجت حرب

---

(٦) Piscatori, ed., *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, p. 2,
نقلاً عن صحيفة: *Guardian*, 11/6/1991، عن شريط سجل فيه الاجتماع ووقائعه.

(٧) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٤**، ص ٣٠٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

الخليج، يساعد كثيراً في فهم كيف يفكر عقل الإسلام السياسي! وهنا تظهر رؤيتهم للديمقراطية، فهي ليست شرطاً للتحرر والتحرير، فقد يكون الإيمان أو التمسك بالدين هو شرط وضمانة تحقيق طموحات الأمة العربية والإسلامية. فالنظام العراقي حين تحول إلى «إسلامي» غفر له ذلك كل تاريخه غير الديمقراطي أو على الأقل لم يساءل عنه. ولقد كان إطلاق صواريخ سكود إلى قلب اسرائيل يعني الثأر والانتقام للإهانة والمرارة التي لازمت العرب منذ قيام الكيان الصهيوني. فحتى حرب ١٩٧٣ لم تنقل القتال إلى قلب الكيان الصهيوني وظلت حرب حدود بالنسبة إلى الصهاينة. وتعرضت بيانات الحركة الإسلامية لهذه المسألة بالذات، فعلى سبيل المثال، يقول بيان جمعية الجماعة الإسلامية في المغرب: «لقد حطمت الحرب أسطورة القوة التي لا تقهر، إذ استطاعت دولة من العالم الثالث بإيمانها أن تواجه أمريكا وحلفاءها كما حررت عموم المسلمين من عقدة «اسرائيل التي لا تغلب» التي روج لها دعاة الاستسلام من أمتنا، إذ تساقطت صواريخ الحسين على الكيان الصهيوني ليذوق مرارة الرعب الذي مارسه على الشعب الفلسطيني المسلم أكثر من أربعين سنة إلى أن يحين تحرير فلسطين كاملة إن شاء الله تحت راية الإسلام تصديقاً لقول الرسول ﷺ في الحديث الذي رواه مسلم: «لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود فيقتلهم المسلمون حتى يختبئ اليهودي وراء الحجر والشجر فيقول الحجر أو الشجر يا مسلم يا عبد الله هذا يهودي خلفي تعال فاقتله إلا الفرقد فإنه من شجر اليهود»[٩].

وبالروح الجديدة نفسها التي لم تدم طويلاً يتساءل الكاتب العام للمكتب التنفيذي لنادي الفكر الإسلامي إدريس الكتاني: «هل يستطيع أحدكم بعد اليوم أن يعود للحديث عن الشعارات الميتة: القومية العربية، الوحدة العربية، الاشتراكية، الديمقراطية، الصحوة الإسلامية؟ كل هذه الشعارات الخادعة والمضللة دخلت الآن مقبرة التاريخ واستقرت في مزبلة الشعوب. ومن الخير لكم أن تبحثوا عن شعارات أخرى يمكن أن تنفعكم في نهاية قرنكم العشرين، أما الشعوب العربية ـ الإسلامية فستعيش قرنها الخامس عشر الهجري، كما بدأته باللغة التي عرفتها الجزائر وإيران وأفغانستان والعراق، لغة (الصدق والإيمان والجهاد)، لغة الإسلام، ولغة الأحرار والشرفاء في العالم العربي والإسلامي». ويرى أن العراق قد حققت عشرة انتصارات تاريخية في حرب الخليج، من أهمها أنها قدمت البرهان القاطع والواقعي على أن نهاية اسرائيل أصبحت ممكنة وقريباً جداً بحسب الآيات (٤ ـ ٧) من سورة الإسراء التي تخبر بقيام اسرائيل وفسادها ثم زوالها[١٠].

(٩) حرب الخليج: **وثائق إسلامية**، سلسلة منشورات جمعية الجماعة الإسلامية؛ ٥ (الدار البيضاء: جمعية الجماعة الإسلامية، ١٩٩١)، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦؛ يقصد بذلك الآيات الكريمة ﴿**وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلُنّ علواً كبيراً. فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً. ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً. إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيراً**﴾ القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآيات ٤ ـ ٧.

ومن ناحية أخرى، ظهر التباين في المواقف لدرجة تصل إلى حد التناقض، فعلى الرغم من الاتفاق حول المصادر والأصول نجد الايديولوجيات والانحيازات السياسية هي التي تقرر فهماً بعينه، إذ نلاحظ أن العلماء حين يجتمعون في العربية السعودية يصدرون رأياً يختلف عن رأي المجتمعين في بغداد أو طرابلس (ليبيا) أو عمان (الأردن). ولنستعرض بعض المواقف والآراء التي صدرت في وقت واحد مع اختلاف الناس والمكان والقائمين بالدعوة؛ فقد دعت رابطة العالم الإسلامي إلى المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد في مكة المكرمة في الفترة من ١٠ ـ ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٩٠. وأصدر المؤتمر عدداً من القرارات والتوصيات من أهمها:

أولاً: لما كانت نصوص القرآن والسنة قد قضت بأن كل مسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه، فإن المؤتمر يقرر إدانة العدوان العراقي على الكويت وانتهاب الأموال والممتلكات وتدمير المؤسسات واستباحة الحرمات وإدانة حشد القوات العسكرية على حدود المملكة العربية السعودية تهديداً لأمنها وأمن دول الخليج.

ثانياً: يطالب المؤتمر النظام العراقي بسحب قواته من أرض الكويت فوراً ومن دون شروط.

هذا وقد ركزت القرارات والتوصيات ثم وثيقة المؤتمر على مسألة الاستعانة بالجيوش الأجنبية، وهذا موضوع اختلط فيه الموقف الديني مع السياسي، ويمثل نموذجاً لانعدام الاجماع بين الإسلاميين حول قضايا حيوية. يقرر المؤتمر: «فيما يتعلق بالاستعانة بالقوات الأجنبية، فإن المؤتمر بعد الاطلاع على بحوث العلماء قرر أن ما حدث من استعانة المملكة بقوات أجنبية لمساندة قواتها في الدفاع عن النفس إنما اقتضته الضرورة الشرعية، والشريعة الإسلامية تجيز ذلك بشروط الضرورة المقررة شرعاً». وتقول وثيقة المؤتمر إن الشريعة تسمح لهذا الاجراء وتستوعب هذه الضرورة. كذلك لا يرى المؤتمر أي مسوغ لإقحام الحرمين الشريفين في هذا الخصام السياسي والإعلامي. فليس في الأرض المقدسة وجود أجنبي، ولا يجوز أن يقحما في الصراعات والشعارات والخلافات والمزايدات السياسية. فالنأي بهما عن هذه الصراعات والمزايدات مظهر من مظاهر تعظيمهما واحترامهما: ﴿**ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب**﴾[١١]. ويلاحظ أن المؤتمر يدعو إلى تطبيق الشريعة والاهتمام بالشورى، والمطلب الخاص بإقامة الشورى في حياة المسلمين صار اتجاهاً ورغبة لدى الكثير من المسلمين عقب حرب الخليج[١٢].

أما في بغداد، فقد كانت المواقف مختلفة تماماً، فقد دعت الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي الشعبي إلى المؤتمر الإسلامي الشعبي العالمي خلال الفترة ٩ ـ ١١ كانون الثاني/يناير ١٩٩١ وشارك فيه أكثر من ثلاثمئة وخمسين من علماء الأمة ـ بحسب البيان

(١١) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٣٢.

(١٢) **حرب الخليج: وثائق إسلامية**، ص ٥٤ ـ ٦١.

الرسمي ـ وقادة العمل الإسلامي والأحزاب والمنظمات والهيئات الإسلامية، ومن بينهم ممثلون لجماعة الاخوان المسلمين في اليمن وسوريا والأردن، وأحزاب إسلامية من الجزائر وتونس والسودان ومصر وغيرها. وكان من أهم القرارات والتوصيات:

١ ـ إن المعركة التي يقودها العراق الصابر هي معركة الإسلام كله ضد الكفر كله، وهي معركة أتباع رسول الله ﷺ ضد أعداء الله من الكافرين والمنافقين. فيتعين على كل مسلم أن يكون له دور جهادي محدد بحسب قدراته وإمكاناته تحقيقاً لمصداقيته في تبعيته لأمة محمد ﷺ.

وفي التوصية (٦): «يرى المؤتمر أن الحشد الأمريكي الأطلسي الصهيوني الكافر في جزيرة العرب للعدوان على العراق هو عار شنيع وجريمة نكراء بحق عقيدتنا وأمتنا. ففي هذا الحشد الجائر تدنيس لحرماتنا وإهانة لمقدساتنا في مكة المكرمة والمدينة المنورة، ومخالفة صريحة لأمر رسول الله ﷺ: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب. ووصيته بأن لا يجتمع دينان في جزيرة العرب، فيتعين على المسلمين كافة إخراج هذا الحشد الكافر بجميع السبل الجهادية لنعيد إلى هذه الأمة عزتها وحريتها وكرامتها ونخلص مقدساتها من دنس الكافرين». وينتهي البيان الختامي كما يلي: «وإن المؤتمر واثق أن النصر حليف جميع المؤمنين بقيادة العراق لأن الله سبحانه وعد عباده المؤمنين بالنصر المبين: ﴿**وكان حقاً علينا نصر المؤمنين**﴾[١٣]. وإن جميع الكافرين سيهزمون ويولون الدبر بعون منزل الكتاب ومجري السحاب وهازم الأحزاب، قال تعالى: ﴿**سيهزم الجمع ويولون الدبر**﴾[١٤]. ويلاحظ أن هذا البيان ـ على رغم إسهابه وتفصيله ـ لم ترد فيه كلمة الشورى أو الديمقراطية، وتكررت عوضاً منها كلمة الجهاد كثيراً. كذلك يركز على الخطر الخارجي والمؤامرة وتجنب أي نقد ذاتي، أو أي تلميح لخط رجعة أو مراجعة، وأكد بحسم صحة الموقف العراقي مطلقاً.

وكان المحور الإسلامي الثالث في طرابلس (ليبيا) حيث اجتمع المؤتمر العام للقيادة الشعبية الإسلامية العالمية، خلال الفترة ٣٠ ـ ٣١ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٠. وقد شارك في أعمال هذا الاجتماع الاستثنائي ما يزيد على ٢٢٠ من قادة الأحزاب والحركات والتنظيمات والمنظمات والجمعيات الإسلامية، بالإضافة إلى عدد من العلماء والمفكرين والكتّاب. وكان واضحاً أن المؤتمر تبنى خطاً متشدداً معادياً للولايات المتحدة الأمريكية، لذلك ركز على التدخل الأجنبي أكثر من إدانة الغزو العراقي، إذ نجد في البيان الختامي: «إن المؤتمر يتهم الحكومة الأمريكية باعتبارها المسبب الأول لاندلاع أزمة الخليج، وهي العائق أمام الحل العادل الذي ينصف الجميع، وهي التي تعمل على دفع الأمور نحو

---

(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٤٧.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة القمر،» الآية ٤٥. انظر أيضاً: **حرب الخليج: وثائق إسلامية**، ص ٧٩ ـ ٨١.

الحرب أو فرض إرادتها بالضغط والابتزاز على الأطراف جميعاً». ويضيف البيان: «إن المسلم ليحس بأشد الألم والحزن ويستشعر بالإهانة والمهانة حين يحج أو يعتمر بوجود تلك القوات المشتركة المعادية للإسلام وهي تقيم طقوسها وتعربد بأسلحتها فوق تلك الأرض الطاهرة، وإن كل ذلك يدفع بالملايين من المسلمين أن تعلن الجهاد لتحرير الأراضي المقدسة... ويدفع بهذه الملايين أن تطالب بإدارة إسلامية شعبية عالمية مستقلة للأراضي المقدسة حتى لا ترتبط بسياسات دولة ما»[١٥]. واهتم البيان ـ تماشياً مع شعارات ليبيا ـ بمسألة الشورى وتوزيع الثروة. وطالب بالانسحاب المتزامن للقوات العراقية والقوات الأجنبية، على أن تحل محلها قوات عربية وإسلامية تتبع للأمم المتحدة.

وكان من ضمن الجهود للوصول إلى موقف إسلامي موحد تجاه أزمة الخليج: اللقاء الإسلامي العالمي في عمان (الأردن) الذي عقد اجتماعاته في الفترة من ١٢ إلى ١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٠. وقد حضرته وفود تمثل المنظمات الشعبية الإسلامية وعدد من الشخصيات الإسلامية المستقلة. وتشكل وفد من اللقاء طاف على عدد من الدول في إطار خطة تحرك لحل الأزمة من دون تدخلات أجنبية. كذلك عقد ممثلو الحركات الإسلامية اجتماعهم الثاني في باكستان في المدة من ١٥ إلى ١٧ شباط/فبراير ١٩٩١ بدعوة من قاضي حسين أحمد أمير الجماعة الإسلامية في باكستان. وكان هدف اللقاء «تدارس مغزى التطورات الدولية التي تحول فيها الصراع بين الشرق والغرب إلى مرحلة الصراع ضد الإسلام وحضارته، حيث اجتمع صف الكفر تحت لواء أمريكا والصهيونية والصليبية ليضربونا عن قوس واحدة، وليفرضوا سيطرتهم المطلقة على أرضنا وثرواتنا، وليجهضوا صحوتنا الإسلامية وتطلعاتنا الحضارية، كما تدارس أبعاد الفتنة التي حاقت بالأمة، فأدت إلى أن يضرب بعضنا رقاب بعض وأن يوالي بعض الأمة أعداءه»[١٦]. ويمكن القول إن هذين اللقاءين يمثلان خلفية مهدت لقيام تنظيم أكثر تماسكاً واستمرارية هو المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي الذي انعقد في الخرطوم في الفترة من ٢٥ إلى ٢٨ نيسان/ابريل ١٩٩١. وقد خرج بقرار إنشاء هيئة شعبية عربية وإسلامية لمعالجة قضايا الأمة. ويمثل المؤتمر خطوة جديدة في ربطه الوثيق بين العروبة والإسلام، كذلك في دعوته إلى المشاركة السياسية والشورى: «إن سمة الوحدة في الأمة عميقة تستند إلى العروبة والإسلام، باعتباره مخزوناً حضارياً للأمة تستمد منه بقاءها ببسط الحرية وقيم الشورى، وتأسيساً على ذلك يوصي المؤتمر بضرورة الدعوة إلى بسط قيم الشورى والحرية التي تكفل حقوق التعبير وكمال المشاركة السياسية والعدالة بما يحقق أقصى درجات المشاركة في صناعة القرار السياسي بأقصى مقادير الالتزام بقيم الأمة وضرورات وجودها»[١٧].

---

(١٥) **حرب الخليج: وثائق إسلامية**، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٧) بيان المؤتمر أصدره مجلس الصداقة الشعبية العالمية، الخرطوم، بتاريخ ٢٨ نيسان/ابريل ١٩٩١.

وقد ظهر قبل ذلك تيار يلتقي مع بعض طروحات المؤتمر، خاصة تلك المتعلقة بالديمقراطية والشورى ونظام الحكم. وبدأ بندوة الحوار القومي ـ الديني بتاريخ ٢٥ ـ ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٩٨٩ وتواصل في المؤتمر القومي ـ الإسلامي. ويسعى المؤتمر إلى ايجاد أرضية مشتركة بين الإسلاميين والقوميين تتسم بالمستقبلية عن طريق حرية الحوار والمناقشة بقصد الفهم الجاد. وكان من أهم قضايا الحوار في الندوة: جامع العروبة وجامع الإسلام، ومبدأ المواطنة، والموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية، والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، والنظام السياسي، والأوضاع السياسية، والنقد الذاتي[١٨]. هذا وقد حظيت قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان باهتمام واضح، إذ كانت أبرز نقاط التوكيد في العمل الوطني. وقد جاء تلخيص اتجاهات الندوة في ما يلي: «فأشار مشاركون إلى أن «حرية كل منا هي حرية للآخر». ودعا بعضهم إلى ضرورة الوقوف معاً في مواجهة خصوم الديمقراطية «سلطة كانوا أم قوانين مشبوهة وسيئة السمعة». وكان الواضح من مداخلات المشاركين من الفريقين أن الديمقراطية التي يتحدثون عنها تعني حرية الرأي والتعبير وحق التنظيم وحق المشاركة في إدارة الشؤون العامة والرقابة، وتداول السلطة على أساس من التعددية والاعتراف بحق المشاركة للجميع، وليس لفريق دون آخر. وتداعى الفريقان إلى التلاحم من أجل تأكيد هذه الغايات والعمل من أجلها فرادى أو مجتمعين. كما تداعوا إلى اشتراك الجانبين في لجان حقوق الإنسان في المنطقة والتعاون في الدفاع عن هذه الحقوق ورفض كل صور التعذيب النفسي والبدني. ودعا أحد المشاركين القوميين إلى أن يتصدى أبناء كل تيار ـ قبل غيرهم ـ لأي ممارسات قمعية أو سلبية يرتكبها فريق أو نظام محسوب على تيارهم، فبهذه الطريقة يقوم كل فريق بواجبه تجاه ضميره ومعتقداته أولاً، وبه أيضاً تسقط محاولة تحميل تيار بأسره أعباء أعمال فريق أو جماعة محسوبة عليه»[١٩].

وبعد حوالى خمس سنوات، أي في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٤، انعقد المؤتمر القومي ـ الإسلامي لمواصلة الحوار ومحاولة وضع استراتيجيا مشتركة. ويلاحظ اهتمام المؤتمر بربط الفكر، والعمل بالقضايا المختلفة ـ كما ظهر في نهاية الفقرة السابقة ـ لذلك ظهر بعض التباين في مواقف معينة للطرفين. وقد عبّر القوميون عن قلقهم لمردود التحالف بين الإسلاميين والعسكريين في السودان. كما انتقدوا موقف بعض القوى الإسلامية من ظاهرة العنف التي تقوم بها جماعات متطرفة ترفع شعارات إسلامية؛ وموقف بعض التيارات الإسلامية من قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبخاصة حقوق المرأة وحقوق الأقليات. كذلك انتقد القوميون إلحاح بعض القوى على تطبيق

---

(١٨) انظر: محسن عوض، «مقدمة،» ص ١٠ ـ ١٣، و«ملحق رقم (١): مخطط الندوة،» ص ٣٦٧ ـ ٣٦٩، في: **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩).

(١٩) عوض، المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

الشريعة الإسلامية في ظل نظم استبدادية لا يتهيأ منها سوى إقامة الحدود التي تحيلها إلى عصا غليظة تجاه خصومها السياسيين. أما التيار الإسلامي، فقد عبر أيضاً عن قلقه بسبب غض بعض القوى القومية الطرف عن إنكار حق الإسلاميين في الوصول إلى الحكم عبر الطريق الديمقراطي في الجزائر، والاستبعاد التعسفي لحق القوى الإسلامية في المشاركة السياسية المشروعة في معظم البلدان العربية، وتحريم وجودها السياسي في العديد منها، ومحاولة بعضهم إلصاق تهمة الارهاب بالقوى السياسية الإسلامية كلها. وقد كان واضحاً في المؤتمر الاهتمام بقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان. وعلى رغم ظهور اختلافات بين التيارين في جوانب عديدة، بقي الاتفاق حول الإطار العام. ويرى القوميون أن أهم الاختلافات تظهر في قضايا المساواة بين الجنسين أمام القانون، وتطبيق الحدود، وبعض أوجه ممارسة حقوق المواطنة. كذلك أشاروا إلى التباس موقف القوى الإسلامية حول مفهومي الديمقراطية والشورى، والتعددية وتداول السلطة. وقد أدى هذا إلى مواقف سلبية في السودان والجزائر، أو الكويت والعربية السعودية (مثل إنكار حق المرأة في المشاركة في التصويت والترشيح، أو حتى حقها في قيادة السيارات كما حدث في الأخيرة). ومن ناحيتهم، أي أفراد التيار الإسلامي، وضعوا أولويات مختلفة في ورقة عملهم تقوم على المرجعية الإسلامية وفهموا الديمقراطية على أنها رأي الأغلبية فقط. وحين أشاروا إلى التعددية الفكرية والسياسية، أكدوا على أهمية أن يقر الجميع أن العلمانية ليست مرادفاً للديمقراطية، ولا هي ضرورة من ضروراتها، ولا هي إحدى آلياتها[٢٠].

شكلت هذه اللقاءات والمؤتمرات الجماعية، والتي ضمت المسلمين في العالم الإسلامي، وفي أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، شعوراً جمعياً لدى المسلمين، وتضامناً أكثر، ووعياً بتحديات تواجه المسلمين. وفي كثير من الأحيان يخرج المجتمعون ببيانات تفصح عن مواقف موحدة تجاه القضايا المختلفة، مما أصبح يفسر بظهور عالمية إسلامية أو أممية إسلامية أو «Islamintern» كما يصطلح عليه بعض الصحفيين الغربيين. وأصبح يتردد الحديث عن الخطر الإسلامي أو الخطر الأخضر في محاولة للبحث عن عدو بديل بعد غياب الخطر الأحمر أو الشيوعية مع نهاية الحرب الباردة وانهيار المعسكر السوفياتي. ويرى الكثيرون في الغرب أن الأمر لا يخلو من مبالغة لأنه لا يوجد إسلام موحد يقف ضد الغرب، إذ توجد دول إسلامية حليفة وصديقة للغرب. فنظرية المؤامرة الإسلامية لا تقوم على أسس قوية ـ بحسب بعض المحللين ـ لأنها تربط معاً بين أحداث واتجاهات يصعب دمجها، أي كل التحولات وعدم الاستقرار الذي عم المنطقة بعد الحرب الباردة، ونتج من ذلك أن دول الهامش في الشرق الأوسط أصبحت تعتبر جزءاً من مشروع إسلامي كبير[٢١]. وهناك من يرى أن هذه القوة غير الموحدة لا تمثل أي خطر أو

---

(٢٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: **المؤتمر القومي ـ الإسلامي الأول: وثائق ومناقشات وقرارات المؤتمر الذي عقد في بيروت خلال جمادى الأولى ١٤١٥هـ ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٤م** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

(٢١) Leon T. Hadar, «What Green Peril?,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 2 (Spring 1993), p. 29.

تهديد، فهي لن تدق أبواب فيينا، ولن تصل إلى شواطئ اسبانيا؛ فالإسلام في موقف دفاعي، بل بعض الحكومات الإسلامية تدافع عن نفسها ضد الأصوليين المسلمين. فالصراع في العالم الإسلامي، ليس حروباً دينية، لكن لعبة توازن قوى جديد، بالإضافة إلى الصدامات الاثنية والعرقية، والاعتبارات استراتيجية وليست دينية. فحتى إيران تحاول أن تكون أكثر اعتدالاً بقصد الانفتاح على الغرب لحل مشاكلها الاقتصادية المتفاقمة، فهي تخدم مصالحها على رغم كل الشعارات والهجوم اللفظي على الشيطان الأكبر. فالصحوة الإسلامية تفسر أحياناً كاستجابة أو رد فعل قلق ومرتبك تجاه التحديث، وكتحدٍ ضد النظم القمعية والفاسدة، وإدانة للنموذج «الغربي» في المجالات السياسية والاقتصادية[٢٢]. هناك من يرى من صيحات الحرب التي يطلقها بعض المتحمسين واعدين الغرب بالهزيمة، خطراً حقيقياً يجب مواجهته منذ البداية. ولكن هذا الاتجاه له مقاصد أخرى، إذ يحاول تبرير اهتمام الغرب، وبالذات الولايات المتحدة الأمريكية بتغيير الأوضاع الداخلية من خلال فرض قيم حقوق الإنسان أو نشرها في العالم الإسلامي، وليس مجرد المطالبة بالتعددية أو البرلمانية، خشية أن تهضم الأغلبية الإسلامية حقوق الأقليات غير المسلمة[٢٣]. وبغض النظر عن وجود خطر إسلامي أم عدمه، فقد أصبحت قضايا المسلمين في قلب اهتمام الغرب.

من جهة أخرى، برزت مجموعة من المستشرقين أو المهتمين بدراسة الإسلام، تبدي تعاطفاً واضحاً مع موقف تيارات الإسلام السياسي من الديمقراطية. فبعضها، مثل فرانسوا بورغا، يرى أن عنف الإسلاميين هو مجرد رد فعل تجاه عنف الدولة أو عنف النظام الاجتماعي برمته. يقول عن التطرف: «إن ما يطلق عليه اسم العنف الديني، يستتر وراءه ــ في معظم الأحيان ــ العنف الذي تمارسه النظم التي تفضل أن تقدم خصومها الذين يتحدّونها في صورة الشيطان، وذلك لتجنب مواجهة نتائج الانتخابات. وعندما تغلق الأنظمة ــ بهذه الطريقة ــ أبواب الوصول إلى الساحة السياسية الشرعية أمام تيار الإسلام السياسي، فهي تدفعه إلى ممارسة هذا العنف، لكي تبرر لجوءها إلى القمع لحماية كيانها»[٢٤].

ويرجع بعضهم رفض الإسلاميين الديمقراطية إلى عملية الإقصاء (Exclusion) الذي مارسته الدولة تجاههم ولم تعطهم فرصة المشاركة السياسية. وينطلق آخرون من الخصوصية أو النسبية الثقافية، وهم يتساءلون حول صلاحية الديمقراطية لكل الأزمنة والمجتمعات، بل يعددون نواقص الديمقراطية الغربية ــ كما يدعونها ــ ويبرزون السلبيات

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٥.

(٢٣) Judith Miller, «The Challenge of Radical Islam,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 2 (Spring 1993), pp. 43-54.

(٢٤) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ٧١.

الاجتماعية التي تنسب إلى الديمقراطية، ويرون ضرورة تجنب العالم الثالث هذه النتائج. من المفيد متابعة بعض كتابات الغربيين الاعتذارية تجاه الاسلامويين والتي في محاولتها نفي المركزية الثقافية تكاد تنفي على الشعوب الإسلامية القدرة على تمثل قيم أصبحت إنسانية أكثر منها غربية، وإن كان بعض الكتّاب يرون أن هذه القيم سوف تنتشر في المجتمعات الإسلامية حتى ولو لم تأخذ الأسماء نفسها أو اصطلح عليها بمسميات أخرى. هذا التعاطف ـ الزائد أحياناً ـ مع الإسلاميين، يشبه تعاطف اليساريين مع حركات التحرر الوطني في فترات تاريخية سابقة، فقد كانت أيضاً معفاة من النقد والتوجيه، كذلك خشية توجيه اتهامات الاستعمارية أو العنصرية(٢٥).

في ختام الحديث عن الفترة الممتدة من نهاية عام ١٩٩٠ لا بد من توضيح بعض المؤشرات والتوجهات التي وسمت الفترة الأخيرة. فقد دخلت المنطقة العربية منذ اتفاقيات كامب ديفيد تاريخاً جديداً في أزمتها التي أخذت أوجهاً متعددة منذ اصطدامها الأول مع الاستعمار الغربي في القرن الماضي. لقد اختلفت الأزمة الأخيرة لأنها جاءت بعد تجارب وآمال كانت تبشر بأن الأمة العربية قد وجدت طريقها الصحيح نحو مشروع عربي نهضوي يمكّنها من إنجاز التنمية والتحرر والاستقلال. كان هذا هو محور دعوات الحركات التقدمية ـ الوطنية من ناصرية وقومية وبعثية وماركسية، وأخيراً جاءت حركات الإسلام السياسي في سياق الأزمة العامة نفسها، ولكنها ادعت بأنها تحمل أجوبة قطعية وناجعة، وفي الوقت نفسه مقدسة لارتباطها بالدين. لذلك اعتقدت أن حرب الخليج الثانية هي فرصتها لتربط بين أفكارها السامية وبين زعيم قوي وشارع استفزه التدخل الأجنبي. لم يكن تقارب الاسلامويين سذاجة، ولكن لأن السياسة هي فن الممكن، فقد قاموا بمحاولة التحالف والمساندة للنظام العراقي، ولكنهم لم يقدّروا جيداً قوة العوامل الذاتية والخارجية، أي: هل وصلوا إلى درجة بعيدة في تنظيم الشارع العربي ـ الإسلامي على أسس ثابتة للعمل السياسي؟ من ناحية ثانية: هل قدّروا جيداً قوة التدخل الأجنبي وطريقته في إدارة حرب شرسة، مثلما حدث فعلاً؟ والأهم من ذلك: هل ساهمت مواقف الاسلامويين إيجاباً في وضعيتهم السياسية؟ وبالتحديد هل واصلوا التعبئة ضد عملية التطبيع من خلال عمل يومي دؤوب يتجاوز التظاهر في المناسبات مثلاً، والمقصود تكوين وعي سياسي وايديولوجي يستطيع أن يواجه بطريقة منهجية علمية وعملية ما ينتظر المنطقة خلال السنوات القليلة القادمة؟

---

(٢٥) من أهم الأمثلة لهؤلاء الكتاب بالإضافة إلى بورجا، الباحثة الألمانية غَدرَن كرامر (Gudrun Krämer) والأمريكي جون إسبوسيتو (John Esposito).

الفصل العاشر

كتابات ومواقف جديدة

بدأت الحركات الإسلامية السياسية منذ فترة قصيرة تهتم بمسألة النقد الذاتي لتجاربها ومواقفها العملية، ثم تعيد النظر في طروحاتها الفكرية على ضوء المتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية. كما أن هذه الحركات تعرضت إلى ما تسميه بالمحن أو الابتلاء، ولا بد لها من مراجعة نفسها بحيث لا تتكرر الأخطاء، ولا يكفي أن تلقي باللوم على العوامل الخارجية، ولأن السلطة وقيام الدولة الإسلامية من الأهداف المحورية لهذه الحركات، إن لم يكن هدفها الأول والوحيد لإحداث التغيير في المجتمع المسلم والفرد المسلم، كان لا بد من أن تواجه إشكالية مضمون هذه السلطة أو الدولة، لذلك تقدم موضوع الديمقراطية في جدول أعمالها، حتى وإن لم تكن ترغب في ذلك. فقد كثرت كتابات الإسلاميين عن الديمقراطية، على رغم أن غالبية هذه الكتابات ليست فيها أية إضافة أو مساهمة أصيلة، إذ يغلب عليها الطابع السجالي ومنطق المسلّمات، وكأن الكاتب يكشف فقط عن حقائق موجودة، ولكن المتلقين يتجاهلونها. كما يتسم أغلب هذه الكتابات بما يمكن أن يسمى نقاش فضل الأسبقية، أي أن الإسلام سبق الايديولوجيات الأخرى في الاشارة إلى موضوعات وقضايا، مثل الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة. ولكن هذا لا يفيد كثيراً في اختبار الممارسة أو السلوك الديمقراطي، إذ لا يكفي ماذا قالت النصوص، بل كيف تحولت إلى سلوك وممارسة وواقع.

قد نستطيع القول بأن التوجه الإسلامي الحالي يحتوي على فكريين وحركيين، وبالتالي خضع لشكل من تقسيم العمل غير المقصود، قد ينتهي إلى انفصام بين الفكر والحركة. ومن الملاحظ أن الاتجاه الفكري يشتمل على مفكرين يمثلون شخصيات إسلامية مستقلة لا تنتمي إلى حزب أو تنظيم إسلامي، عدا مجموعة الإسلاميين التقدميين التونسيين، وهذه بدورها تبعثرت إلى أفراد. فحين نستعرض أسماء مفكرين إسلاميين مجددين ومجتهدين في تطوير الفهم الإسلامي للديمقراطية، نجدهم غير حركيين، أو حتى أعضاء في تنظيم أو حزب، على سبيل المثال: أحمد كمال أبو المجد، صلاح الجورشي، طارق البشري، محمد حسن الأمين، عبد الله النفيسي ومحمد سليم العوا. وهم يكوّنون اتجاهاً ليبرالياً إسلامياً، ولكن يظلون مجرد صفوة ويقتصر تأثيرهم على حلقات صغيرة من المثقفين، ولا يتعدى

نفوذهم مجال الندوات والحوارات وإصدار الكتب. وهذه نقطة ضعف أساسية في تكوين الأحزاب والجماعات الإسلامية، إذ تكتفي بالجماهيرية أو الشعبية ولا تطور فكرها ونظريتها. ويتوصل أحد الباحثين الإسلاميين إلى أن «شعبية أو جماهيرية الحركة لا تحل في ذاتها مشكلة: نظرية العمل، إذ لا بد لحركة شعبية كالحركة الإسلامية من نظرية عمل تشكل الإطار النظري المرجعي للحركة، وإلى بروز منطق سياسي شرعي وعصري على ضوئه تحلل الأوضاع والظروف التي يمر بها هذا العالم»[1]. ويرى أن بعضهم يخلط حين يقول بأن الدين الإسلامي هو نظرية الحركة الإسلامية، لذلك لا داعي للمناداة بوجود نظرية. وهذا فهم غير دقيق لشمول الدين، فقد تكون النظرية مضمنة في تعاليم الدين وعمومياته، ولكنها تحتاج إلى استنباط وتقعيد. فالأحداث تتلاحق، والآراء والنظريات تتصارع وتتلاقح، بينما قنع أغلب الاسلامويين بثقتهم في النص الديني الشامل لكل شيء.

حاولت الكتابات الجديدة، القليلة العدد والمحدودة الانتشار بين القواعد الإسلامية التي تستند إليها الأحزاب والتنظيمات الإسلامية، أن تبرز الجوانب العصرية الحديثة في التدين من خلال نظرة متكاملة لدور الإنسان في الكون والمجتمع منطلقة من فكرة «خلافة الإنسان» ومركزية دور الإنسان. وأعتقد أن الكراسة التي أصدرها الاسلاميون التقدميون أو المستقبليون في تونس تتضمن واحدة من أجرأ المحاولات للتنظير الإسلامي وأعمقها[2]. فهم يفتتحون الكراسة بمقدمة تبين طموح هذه المجموعة، حيث يكتبون: «هذا النص يمثل مقدمات نظرية تشكل لدى الإسلاميين التقدميين الحد الأدنى الذي يجمعهم ويوحد نظرتهم إلى الإسلام عقيدة وحضارة، وفي ضوئه يؤسسون اجتهادهم ونضالهم من أجل اكتساب وعي كوني وتاريخي يعيد بناء التراث القديم في ضوء خصوصيات المرحلة التاريخية حتى يقضي على جذور التخلف والجمود والاستبداد ويعيد للفكر الإسلامي عقلانيته و«شموليته» وتقدميته استجابة لمطالب العصر. وهو نص لا يدعي الإحاطة، لأن التاريخ أرحب من الفكر، والتجربة سابقة للنظر وموجهة له، إنه يقتصر على تحديد ملامح رئيسية لمنهجية الإسلاميين التقدميين في تأويل الإسلام وتحديد دوره في المجتمع والتغيير»[3]. ونجد أنفسنا أمام حركة تنتمي إلى الإنسانية والليبرالية ومنفتحة تماماً على الفكر الإنساني، ولكنها عجزت عن إيجاد قاعدة شعبية عريضة وأن تنافس مع حزب شعبوي مثل النهضة أو الاتجاه الإسلامي. وهذه ظاهرة تتكرر في الأقطار العربية الأخرى حيث تحوز المجموعة التبسيطية والعاطفية على تأييد الجماهير،

---

(١) عبد الله فهد النفيسي، **الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق** [د.م.: د.ن.، د.ت.])، ص ١١٨.

(٢) **المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين: لماذا الإسلام؟ كيف نفهمه؟**، صياغة صلاح الدين الجورشي، محمد القوماني وعبد العزيز التميمي (تونس: دار البراق للنشر، ١٩٨٩).

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

وهي تحشدهم في القضايا الساخنة وتخاطب مشاعرهم. لذلك مع مستوى نسبة الأمية المرتفع والحرمان الاقتصادي والقهر بأشكاله المختلفة، فالأغلبية لا تريد أن ترهق عقلها بالتفكير والتحليل، وهذا ما يستغله بعض الجماعات والتنظيمات الاسلاموية. وهذا ما اعتبرناه يفسر حركية التنظيمات الزائدة مع أنيميا الفكر، وكذلك التركيز على السياسي وإهمال الثقافي حتى في السلوك والحياة اليومية.

أما الكتابات الجديدة الأخرى التي تهتم بالديمقراطية والتجديد في الإسلام عموماً، فهي جهود فردية يأتي على قمتها إعلان المبادئ الذي صاغه أحمد كمال أبو المجد، على رغم أنه نتيجة لقاءات عدد من المفكرين منذ عام ١٩٨١ بقصد إصدار بيان عنوانه «نحو تيار إسلامي جديد». ثم صدر عام ١٩٩١ بيان عنوانه «نحو رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ». ويهمنا في مجال الحكم، أن صاحب هذا الإعلان، وهو أستاذ في القانون الدستوري، سعى إلى تقديم صورة ايجابية لنظام الحكم في الإسلام وفتح الاجتهاد في هذا الصدد على أساس أن الحكم في الإسلام ليس نظاماً ثابتاً فصلته النصوص، ولا توجد صيغة واحدة لتجارب الحكم الإسلامي. ويرى أن الحكم يكون إسلامياً بقدر ما يلتزم بالمبادئ الأساسية التي وردت في القرآن والسنة صراحة أو ضمناً، والتي تضع الضوابط والقيم الأساسية، وحدد على رأس تلك المبادئ:

١ ـ مبدأ الشورى في تقرير أمور المجتمع.

٢ ـ مبدأ مسؤولية الحكام عن أعمالهم.

٣ ـ مبدأ سيادة التشريع المستمد من مصادره الإسلامية، على كل سلطة في الجماعة.

٤ ـ مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم إلا حيث تجور ممارسة تلك الحقوق على مصالح الكافة أو تعرضها للخطر[٤].

ويضيف أن «الحريات العامة شرط النهضة الحقيقية.. هذا حكم العقل وتوجيه الإسلام وشهادة التاريخ.. وبقي أن يعرف العرب والمسلمون حكاماً ومحكومين أنه ليس أمام أحد خيار في هذه القضية»[٥]. ويتميز الاتجاه الذي يتبناه أبو المجد بأنه يقلل من الثوابت في الدين ويقول بالحرية في التقنين الإسلامي، لذلك كثر المجتهدون والمجددون، فمن الملاحظ أن أصول الفقه قليلة، ولكن الحواشي كثيرة للغاية، مما يعني التطوير بحسب الظروف الطارئة.

حتمت تطورات السنوات الأخيرة الاهتمام بالسياسة والحكم والمشاركة، ولم تعد

---

(٤) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)، ص ٣٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

موضوعات الفقه التقليدية تشغل البال إلا في ما ندر، واقتصرت على الفتاوى، ولكن الفكر الإسلامي منشغل بما أسمته إحدى المجلات الإسلامية: الفقه السياسي. وشهدت الفترة الأخيرة كتابات جديدة من مصادر جديدة في الكتابة. فقد أسهم بعض الكتّاب غير المنتمين سابقاً إلى التيار الإسلامي ببعض الإضافات. فقد كتب منير شفيق صاحب الخلفية الماركسية المتطرفة عن الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات. ويجمع آخرون بين الاتجاهين القومي والديني، مثل برهان غليون وإلى حد ما محمد عابد الجابري، وآخرون يبشرون بالحوار واللقاء بين القوميين والإسلاميين. وقد فرض بعض التحالفات الحزبية على أفراد غير إسلاميين أن يتبنوا خط التنظيمات الإسلامية الحليفة ويكونوا أحياناً ملكيين أكثر من الملك. كذلك ظهرت مجلات تدعو إلى تيار التجديد وتهتم بقضايا معاصرة على رأسها الحريات والديمقراطية، وهي مليئة بمثل هذه المصطلحات، وأخرى مثل المجتمع المدني، وحقوق الإنسان والجماعات الهامشية. من بين هذه المجلات: **المنطلق** التي تصدر في لبنان، والتي تقول في أحد أعدادها الخاصة: «كان الخطاب الإسلامي المتكئ على الماضي، تجربة وفهماً وأفق تفكير مغالياً في التجريد ومغرقاً في التعميمات، وهو أمر طبيعي في سياق تطوره، غير أن المرحلة التي نعاصر باتت تلح في ترجمة المبادئ والتصورات إلى مواد قانونية صالحة للتطبيق في إطار الاجتماع السياسي. إذاً، المطلوب هو تسييل ــ إذا صح التعبير ــ ما كانت سمته التجريد وتحويله إلى مشروع عمل ذي طبيعة اجتماعية واقعية»(٦). وتصدر في لبنان أيضاً مجلة: **منبر الحوار**، وفي مصر مجلة: **منبر الشرق**. وفي خارج العالم الإسلامي تنشر مجلة **الإنسان** في فرنسا، ومجلة **قراءات سياسية** في تامبا في فلوريدا عن مركز دراسات الإسلام والعالم، وغيرها من المجلات والصحف. وكل هذا يؤكد الاهتمام العالمي بالإسلام واهتمام المسلمين المتنامي بهذا العالم المتغير.

أما المواقف الجديدة، فيمكن حصرها في قضيتين: **الأولى**، الموقف من الحزبية وتكوين الأحزاب. **والثانية**، المشاركة في البرلمان والحكم. لقد أصبح رفض الحزبية من مخلفات تاريخ الحركات الإسلامية، فقد صارت حركات إسلامية عديدة مثالاً لحسن التنظيم الحزبي وقدرته على الوصول إلى قطاعات واسعة وفئات اجتماعية متباينة. وحتى الجماعات المتطرفة التي تفاصل المجتمع وتكفره، قد ترفض التسمية، ولكنها تنظيمات حديدية ودقيقة في انضباطها. ولا يوجد أي بلد عربي - إسلامي لم يجمع فيه الإسلاميون أنفسهم في تنظيم أو تنظيمات. وأما بالنسبة إلى القضية الثانية، فقد شارك الاسلامويون في برلمانات، بل حكومات عدد من الأقطار، منها على سبيل المثال: الأردن والسودان والكويت ومصر واليمن ولبنان. وعلى رغم وجود إخفاقات مثل تجربة الجزائر، إلا أن القاعدة هي المشاركة. ولدينا أمثلة لمشاركة برلمانية تستحق التأمل، ففي الأردن أصدرت جبهة العمل الإسلامي تقييماً لتجربة الحركة الإسلامية في البرلمان الأردني (١٩٨٩ ـ

(٦) **المنطلق**، العدد ١١٠ (شتاء ١٩٩٥)، ص ٥.

١٩٩٣)، ورأت أن الاخوان المسلمين شكلوا الحزب الرئيسي في البلاد (حازوا نسبة ٢٧,٥ بالمئة في المجلس) ومركز المعارضة الأول. ورغم بعض القيود مثل الدور الذي حددته التشريعات لمجلس النواب، وتأثير الظروف المحلية والعربية والدولية على المسيرة النيابية، فقد حقق نواب الجماعة الكثير من الأهداف التي أعلنتها في برنامجها الانتخابي، إذ اتخذوا مواقف أو ساندوا قرارات يرون أنها تساعد في التطور الديمقراطي مثل: إلغاء الأحكام العرفية في ٣٠/٣/١٩٩٢، وإلغاء قانون الدفاع، وحرية تشكيل التنظيمات النقابية، وكشف أسباب الفساد المالي ومحاسبة المتسببين[٧].

تواجه قضية المشاركة بعض الصعوبات، خاصة حين يطرح موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية، أو حين تطرح قضايا ينسبها الاسلامويون إلى جوهر الدين، مثل التعليم أو وضعية المرأة. ففي اليمن بدأ التجمع اليمني للإصلاح بالضغط من أجل إدراج الاتفاق حول «عدم جواز وجود أي نص في الدستور يتعارض وأحكام الشريعة»[٨]. كما رفض الاخوان، أي تجمع الإصلاح في المجلس النيابي، قرار توحيد التعليم الذي صدر عام ١٩٩٢، والذي ألغى المعاهد العلمية (الدينية) وازدواجية التعليم، على رغم أن الأحزاب الدينية الأخرى قد أيدت المشروع[٩]. وبعد الحرب الأهلية وإبعاد الحزب الاشتراكي عن مراكز السلطة، بدأ الاخوان باختبارات القوة مع حزب المؤتمر، شريكهم في الحكم. وقد عبر عبد الكريم الأرياني، الأمين العام للمؤتمر الشعبي، عن هذا الوضع، حين ناشد تجمع الإصلاح تجنب سياسة الغنائم، إذ يقول: «إن المؤتمر يواجه اعتراضاً من شريكه الإصلاح حول القضايا التي يثيرها، والمرتبطة بأسس بناء الدولة وتحاشي الوقوع في أخطاء الفترة الانتقالية (أي بعد تحقيق الوحدة) مع ما ارتبط بها من ممارسات سلبية مثل الجمع بين السلطة والمعارضة، وتسييس الوظيفة العامة وتحويل المؤسسات الرسمية والمال العام إلى غنائم حزبية»[١٠]. وفي البيان الختامي للدورة العادية للجنة الدائمة لحزب المؤتمر تأكد خلاف الحزبين حول توحيد التعليم، واعتبر «الإصلاح» ذلك «تصعيداً يؤثر سلباً على العلاقة بين الحزبين الحليفين ويضر مسيرة التفاهم بينهما»[١١].

وفي لبنان يلاحظ أن القوى الإسلامية شاركت في الدور الايجابي للبرلمان في قضايا مثل حرية الإعلام، كما ظهر في قانون تنظيم الإعلام المرئي والمسموع. وقد أيد التيار الإسلامي مرسوم التجنيس الذي سوف يستفيد منه ١٠٠ ألف شخص. ويلاحظ أن

---

(٧) **النور**، العدد ٤٨ (أيار/مايو ١٩٩٥)، ص ٦٠.

(٨) مركز الدراسات الحضارية، **الأمة في عام: تقرير حولي عن الشئون السياسية والاقتصادية العربية، ١٩٩١ ـ ١٩٩٢**، تقديم أحمد كمال أبو المجد (القاهرة: المركز، ١٩٩٣)، ص ١١٦.

(٩) عبد الكريم قاسم سعيد، **الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥)، ص ٨٠.

(١٠) **الحياة**، ٣/٦/١٩٩٦.

(١١) **الحياة**، ٤/٦/١٩٩٦.

الخطاب العقائدي الذي تتسم به الأحزاب الإسلامية لم يدخل في مناقشات ومواقف نوابها داخل البرلمان، فقد أخذوا في الحسبان اعتبارات داخلية وإقليمية ودولية انعكست على سلوكهم السياسي وتصريحاتهم، وطريقة فهمهم صيغة ما يسمى في الفقه «المصالح والمفاسد»، وقد عبر أحد نواب حزب الله، ابراهيم أمين السيد عن ذلك بقوله: «الدخول في المجلس يخضع لرؤيتنا السياسية في تحديد المصلحة ولا يخضع من الناحية السياسية إلى المواقف المبدئية، لأن المواقف المبدئية حركة في الفكر والعقيدة وليس في الواقع. فالأولى (المواقف المبدئية) غير خاضعة للظروف، والثانية (الرؤية السياسية) خاضعة للظروف، خاضعة للمصالح والمفاسد. إن تحديد المصلحة في النهاية هو عملية بشرية وليس عملية مبدأ. يعني أن المسلمين أو الحركة الإسلامية هي التي تحدد المصلحة أو المفسدة في الواقع وليس الموقف المبدئي»(١٢). وهذا يتفق تماماً مع مفهوم «فقه الضرورة» الذي يروّج له الشيخ الترابي في العمل السياسي.

---

(١٢) ابراهيم أمين السيد، «في تجربة الإسلاميين في البرلمان اللبناني،» ورقة قدّمت إلى: حلقة دراسية نظّمها مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٩٥، وأورده: وجيه كوثراني، «التجربة الديمقراطية في لبنان: الأصول التاريخية والواقع الاجتماعي ـ السياسي،» ورقة قدّمت إلى: مؤتمر إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي، القاهرة، ٢٩ شباط/فبراير ـ ٣ آذار/مارس ١٩٩٦. والجدير بالذكر أن ابراهيم أمين السيد هو نائب من حزب الله.

الفصل الحادي عشر

خاتمة ونتائج

ظل اهتمام التيارات والتنظيمات الإسلامية السياسية بقضية الديمقراطية لا يتعدى العموميات والمساجلات التي تحاول تأكيد أسبقية الإسلام. ولكن في السنوات الأخيرة لم تعد مسألة الديمقراطية مجرد همّ نظري أو نقاش فكري، فقد أصبحت هذه التيارات والتنظيمات مطالبة بتحديد مواقف عملية وتأكيد ديمقراطيتها من خلال الممارسة والعمل اليومي والاحتكاك بالآخرين. لذلك نلاحظ اختلاف معالجة الإسلاميين قضية الديمقراطية على المستوى الفكري والعملي بعد أن أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الصراع السياسي. فالحركات الإسلامية السياسية تحاول تنسيب الديمقراطية مباشرة إلى الإسلام، أي بتأكيد أن مفاهيم وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان هي من الشرائع الملزمة للمسلمين، وبالتالي لم تظهر المطالبة الراهنة بها نتيجة ضغوط ومستجدات خارجية تفرض على الاسلامويين والمسلمين ضرورة اللحاق بالعصر، وتبني قيمه ومفاهيمه وفقاً لشروط الآخر. وهذه مرحلة متطورة في فكر الحركات الإسلامية السياسية التي انتقلت، مما يمكن تسميته «فكر الشبهات»، أي الرد على نقد الإسلام بسبب ما يعتبر فهماً ناقصاً أو مغلوطاً أو مغرضاً لتعاليم الدين. وقد تركز ذلك النقد على موقف الإسلام من قضايا مثل الديمقراطية والمرأة والرق والعدالة الاجتماعية ووضعية غير المسلمين. وهذا ما يسميه بعضهم: التيار الثقافي الدفاعي الإسلامي، مقابل المرحلة الراهنة التي يحاول المسلمون فيها تأكيد الذات. لذلك نفهم حوار الإسلاميين السياسيين على ضوء المرحلة الأخيرة، أي التركيز على خصوصية المجتمعات الإسلامية في التعامل مع الثقافة السياسية والمفاهيم والقيم الآتية من خارج البنية الإسلامية. وفي هذا الصدد، نواجه بأسئلة مثل: أي إسلام نقصد؟ وأية ديمقراطية نريد؟ وهل يقبل الاسلامويون الديمقراطية كاملة أم ينتقون منها ما يساعدهم في تحقيق أهدافهم، أي هل الديمقراطية مقبولة لديهم غاية ووسيلة؟

أولاً: ما زال الالتباس يظلل منطلقات النقاش، وقد يوصل إلى نتائج معكوسة أو مضللة. فهل ما يقدم حول الديمقراطية هو رأي الإسلام؟ أم رأي سواد المسلمين؟ أم رأي مجموعات من المسلمين الناشطين سياسياً؟ فالآراء حول الديمقراطية تتنوع من أقصى

درجات الرفض، مثل حزب التحرير وجماعات التكفير والهجرة، أو الجهاد، أو أصحاب وثيقة: خمسون مفسدة جلية من مفاسد الديمقراطية والانتخابات والحزبية؛ حتى نصل إلى آراء حزب النهضة بقيادة راشد الغنوشي أو أفكار أحمد كمال أبو المجد وحسن حنفي وصلاح الدين الجورشي. كل هذه المواقف المتباينة ترجع إلى الإسلام لإثبات صحة آرائها ومواقفها، بعضها يتحمل الاختلاف، وبعضها الآخر ينصّب نفسه «الفرقة الناجية» صاحبة الرأي الصحيح، وبالتالي يكفِّر كل من يختلف معه. من المفروض أن يكون الاختلاف والتنوع سمة إيجابية في الإسلام ودليلاً على حيوية الاجتهاد والعقل، ولكن الكثيرين يضيقون بأي اختلاف، وهذا نفسه ـ بصورة غير مباشرة ـ دليل على ضعف الحس الديمقراطي. من الصعب الآن، إن لم يكن مستحيلاً، الدخول في نقاش أو حوار لكي نخرج منه برأي محدد حول موقف الإسلاميين من الديمقراطية. لذلك يمكن للباحث أن يختار ما يشاء من المواقف ويجعل منها ممثلاً للموقف الإسلامي من دون أن يكون في ذلك انحياز أو تحامل، لأن كل هذه المواقف ترجع إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية، كما تستشهد بالتاريخ والأحداث والمآثر. والمحاججة بأن هذا يمثل «الإسلام الصحيح» وذلك لا يمثل، تلقي بنا مجدداً إلى نزاع كيفية التمييز بين الصحيح وغير الصحيح، والطرفان يلجآن إلى مرجعية واحدة. وكما يلاحَظ في موقع سابق، فالقول بوجود حركات إسلامية سياسيّة، وليس حركة واحدة، مقبول وغير مقبول في الوقت نفسه. فحين تخطئ مجموعة ما أو تتطرف، يحاول بعض الإسلاميين تبرئة أنفسهم بالابتعاد عن سلوكها قائلين: يجب عدم تعميم الحكم على كل الإسلاميين. ولكنهم من ناحية أخرى، يرون أي نقد أو هجوم على حركة إسلامية في أية بقعة في العالم، هجوماً على الإسلام والمسلمين وجزءًا من المؤامرة أو المخطط الذي يستهدفهم. لذلك يمكن القول إن موقف الإسلاميين والحركات الإسلامية السياسية من الديمقراطية، هو موقف مفتوح على كل الاحتمالات. وبالتالي يصعب أن نسميه موقفاً، بل هي حالة أو وضع متغير بحسب الظروف السياسية والمعطيات الاقتصادية ـ الاجتماعية والمستوى الثقافي لكل حركة أو تنظيم أو مجتمع. فحتى الآن، موقف الإسلاميين من الديمقراطية ظرفي تغيره الأحداث والأوضاع الخارجية، وليس العكس، أي لا يحاكم الموقف تلك الظروف بمعيار ذاتي فيه قدر من الثبات النسبي.

ثانياً: بمقدار ما نجد صعوبة في تحديد «ما هو الإسلامي؟»، لا نستطيع تقديم تعريف جامع مانع للديمقراطية، وحتى التعريف الاجرائي يصعب الاتفاق حوله بسبب الانحيازات الايديولوجية أو تطور المفهوم نفسه. ومن هنا يعقّد السؤال المحوري الإشكالية ولا يزيدها وضوحاً: هل يتعارض/يتوافق الإسلام مع الديمقراطية؟ وتتكرر قصة الفيل، كل واحد يمسك بما يعتقد أنه الفيل ويعرف بحسب ما أدركه أو يريد أن يدركه. وصار لكلٍّ ديمقراطيته التي يجيب بواسطتها عن السؤال ايجاباً أو سلباً، وأعتقد أن هذا يرجع إلى عدم وجود نظرية متكاملة في الفكر الإسلامي للديمقراطية. فهناك قياس (Analogy) يسعى إلى الوصول إلى تشابهات ومقارنات غالباً ما تكون خارج

سياقاتها أو لاتاريخية. لذلك غالباً ما يختزل الاسلامويون بالذات الديمقراطية إلى حكم الأغلبية، بينما الديمقراطية الحقة هي ضمان حق الأقلية حين تحكم الأغلبية. فقد تقود ديمقراطية الأغلبية إلى دكتاتورية مدنية، خاصة أن بعض المعارضين منهم يرفضون المساواة في التصويت بدعوى استحالة أن يتساوى الجاهل مع العالم مثلاً، وهم القائلون بأن الأكثرية تجانب الحق كثيراً، ويستشهدون بآيات مثل: ﴿**ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[1] أو: ﴿**وقليل من عبادي الشكور**﴾[2] أو: ﴿**وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله**﴾[3]. وهنا مكمن الخطورة على الديمقراطية، أي تعايش هذه المواقف داخل معسكر واحد، على رغم تناقضها، وبالتالي يصعب علينا القطع بتحديد الموقف الفكري للحركات الإسلامية السياسية، لأن هذه الحركات تستدعي من هذا المخزون الديني والفقهي ما تريده من أفكار لتبرير ما تريد أو لتفسيره أو إدانته، بصورة لا تخلو من الازدواجية. ولهذا لم يكن غريباً على هذه الحركات أن تدافع عن الانتخابات والبرلمانية في الجزائر، وترفضها في السودان، لأنها في الحالة الأولى تنتهي بوصول الجبهة الإسلامية للانقاذ إلى السلطة، بينما في الحالة الثانية ألغى الاسلامويون البرلمان وحلوا الأحزاب. في الحالتين يرجع المناقشون إلى الإسلام، وهكذا يتعذر فهم الإسلام بحسب الظروف، ولا يفرَّق بين قراءة خاصة للإسلام والتأويل من جهة، وأصول نهائية لمعنى الدين، إن وجدت، من جهة أخرى.

في المرحلة الحالية من تطور حركات الإسلام السياسي، لم يعد اللجوء إلى المناقشات المرتكزة على النص الديني من قرآن وسنة مطهرة مجدياً. فليس المطلوب رياضة ذهنية في التعامل مع النصوص وحشدها لبيان أن الإسلام كان أسبق، وذلك لأن النقاش تجاوز النواحي الفقهية والفلسفية والنظرية إلى المعطيات الواقعية، أي النواحي الاجتماعية والسياسية. لم يعد يكفي أن نورد: ماذا قال الإسلام؟ بل ماذا فعل المسلمون؟ أي ليس السؤال عن مضمون الدين، بل سلوك المتدينين على هدى تعاليم ذلك الدين. فهناك الكثير من التعاليم السامية التي تتغير حين تنزل إلى الأرض، أي عندما يحولها البشر إلى حياة وثقافة ملموسة. لقد قال الإسلام بالشورى والعدالة الاجتماعية واحترام حقوق الإنسان، ولكن هل تعامل المسلمون طوال تاريخهم في دولتهم ومجتمعهم كملتزمين يجسدون هذه القيم ويقدمون مثالاً يحتذى ويفتخرون بأسبقيتهم الفعلية في تطبيق هذه المبادئ والقيم؟ ما زالت كتب الاسلامويين والإسلاميين عامة تشرح المعاني المجردة للشورى مثلاً وتفسرها، ولكن الإسلامويين والإسلاميين يعجزون عن تقديم الشورى كظاهرة اجتماعية ـ سياسية وكمنهج ملازم للمسلمين في كل مناحي حياتهم. فهم يلجأون إلى الأمثلة الفردية في بعض الأحيان كعمر بن عبد العزيز، وهي لا تعني وجود

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، «سورة سبأ،» الآية ١٣.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١١٦.

ظاهرة تتسم بالعمومية والاستمرارية. وإلا كيف نفسر أن أحد سابقي عمر هو الوليد بن عبد الملك، ومن لاحقيه الوليد بن يزيد بن عبد الملك. لقد كان الاستبداد والجور أغلب في تاريخ الخلفاء والسلاطين المسلمين، وقد تعطلت الشورى ردحاً من الزمن. وحين قامت حركات الإحياء ركزت في البداية على محاربة البدع الدينية، ولم يكن لها كبير حظ في ما سمّي الفقه السياسي، ولم تهتم بالحريات مثلاً حين أرادت تنقية الإسلام من الشوائب، وكأن الاستبداد والظلم ليسا من بينها. وهناك سؤال آخر: متى بدأت مقارنة الشورى بالديمقراطية؟ لماذا جاءت هذه المقارنة متأخرة كثيراً لو كان هناك انشغال حقيقي بموضوع الشورى أو الديمقراطية؟ يلاحظ أيضاً عدم وجود اتفاق حول استعمال المصطلحين حتى عند الكاتب الواحد، وأحياناً في المقال أو البحث الواحد. وعلى رغم تأكيد التمايز، إلا أن المصطلحين يستعملان كمترادفين.

في الديمقراطية

بحسب ما تقدم يؤكد الاسلامويون على ضرورة بيان الاختلاف في المرجعية حين نتحدث عن الديمقراطية أو الشورى، إذ يرى أنصار الديمقراطية مرجعيتهم في حكم الأغلبية وسيادة الشعب، بينما يجدها أنصار الشورى في حكم الشريعة الإسلامية. لذلك لا يتعامل الاسلامويون مع الديمقراطية كفلسفة أو طريقة حياة أو منهج أو عقيدة، ويرى بعضهم أن الاسلامويين يتوقفون عند ما يمكن تسميته بالديمقراطية الأداتية (Instrumental) التي تمكنهم من كسب الاعتراف بحقهم في التنظيم والعمل السياسي والمشاركة في الحكم. ويسمى ذلك بالديمقراطية السياسية عند بعض الباحثين، إذ قد تغيب الديمقراطية الفكرية التي تقبل صراع الأفكار المتنوعة وتعايشها من دون حجر أو تخويف أو تكفير. فالديمقراطية توجد ضمن شروط ومكونات معينة، وقد تكون الإطار الذي تتفاعل فيه عمليات مثل التحديث، وأفكار مثل الليبرالية والعلمانية. وهذه شروط ومكونات تجد في أحيان كثيرة مقاومة من الاسلامويين لأنها تهدر العقيدة الدينية. وفي الوقت نفسه، تبدو الديمقراطية ناقصة عند غياب هذه الشروط والمكونات. ويتحدث الاسلامويون كثيراً عن الاستفادة من وسائل وآليات الديمقراطية واستبعاد قيمها وفلسفتها أو ـ كما يقولون ـ التفريق بين القيم والنماذج. ويحاول بعضهم تبرير التحفظات، بالقول إن الإسلام لا يتعارض والديمقراطية، ولكن قد تكون هناك صيغة أو نسخة لديمقراطية إسلامية تتعارض مع الصيغة الغربية. والسؤال هو: هل الاختلاف أو التعارض حول أساسيات، أو حول جوانب ثانوية أو هامشية لا يضر بجوهر مبدأ الديمقراطية المؤكّد لفعاليتها ونجاعتها في تنظيم حياة الإنسان وترقيتها؟

هذه الصيغة الإسلامية للديمقراطية أو الديمقراطية الإسلامية مطالبة بتكييف نفسها مع ثوابت عقدية وتحريمات ونواهٍ دينية قد تكون عقبات أمام الديمقراطية الصحيحة، إذا لم يصل الاسلامويون والمسلمون عموماً إلى فهم جديد يواكب مقتضيات العصر والواقع

المحلي. وقد يكون هذا سبب الدعوات لتجديد الفقه الإسلامي التي تتردد عند الليبراليين والتحديثيين الإسلاميين. فهناك قضايا تتقاطع مع أسس الديمقراطية وحقوق الإنسان، مثل مسائل الرِّدّة، ووضعية غير المسلمين (أهل الذمة)، والمرأة، والحريات الشخصية، وحرية الرأي والتعبير، وطاعة ولي الأمر، والفتنة ومخالفة الجماعة. هذه القضايا تحتاج إلى اجتهاد جريء قد يصل إلى مناطق فقهية وعقدية يخشاها كثير من المفكرين ولا يقتحمونها بقراءة جديدة. وقد تعرّض عدد من المفكرين والباحثين لتهم التكفير والزندقة والالحاد والتجديف. فلو ثبتنا على المعنى المتوارث للرِّدّة مثلاً، فسيكون هناك نظر حقيقي يهدر حق الاختلاف ومغامرة الابداع والحداثة. ونلاحظ أن سلاح الرِّدّة والتكفير قد جدد نفسه مع احتدام الصراع الفكري وتسارع التغيرات الاجتماعية والثقافية. ويحاول بعض الاسلامويين اعتبار الرِّدّة تهمة سياسية، وليست دينية، أي مثل الخيانة العظمى، ولكن الخطورة قائمة على رغم نزع الطابع الديني. فالحركات الإسلامية السياسية ملغومة بتفسيرات لأفكار ومفاهيم يمكن أن تنسف الديمقراطية أو التوجهات نحو التعددية. وعلى رغم أن هذه الحركات تكاد تكون قد حسمت موقفها من التعددية السياسية والحزبية، إلا أنها لم تطور مواقفها من الديمقراطية كتعددية ثقافية وفكرية وعقائدية. ويتعامل الاسلامويون بحساسية شديدة مع الأفكار الجديدة المختلفة، وغالباً لا يتم الحوار معها موضوعياً وعقلانياً، وتصنف ضمن المؤامرات التي تهدد الأمة الإسلامية. ومن ناحية أخرى، يبدو أن المجتمع الإسلامي الذي تنشده هذه الجماعة هو شكل من أشكال مختلفة للتفرقة، على الأقل نظرياً. فالاجتهادات حول وضعية المرأة وغير المسلمين ما زالت مثار الجدل والاختلاف حول حدود المساواة في المجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية في المستقبل، إذ ما تزال تيارات دينية عديدة تتزمت في مواقفها تجاه المرأة خشية الحريات المتزايدة والاهتمام العالمي من خلال المؤتمرات ووثائق الأمم المتحدة بالمرأة، مما ينبئ بتناقض وصدام مع قيم وفروض إسلامية. ومن الملاحظ أن قضية المرأة تحتل موقعاً متقدماً ــ إن لم يكن الأول ــ في اجتهادات المفكرين والفقهاء والاجتماعيين والقانونيين وكتاباتهم.

هناك مؤسسات وأجهزة تُعتبر من صلب المجتمع أو الدولة الإسلاميين لتحقيق الغايات الأخلاقية للمجتمع والدولة، وهي أدوات للتماسك الأخلاقي القائم على مراعاة الفرائض وتجنب النواهي والمحرمات. أقصد بذلك ــ على سبيل المثال ــ هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في العربية السعودية، أو الشرطة الشعبية في السودان. الأولى تهتم بمتابعة الناس لأداء الصلوات وعدم الجهر بالإفطار والتزام الحشمة في الملابس. والثانية تهتم أكثر بضبط الشارع لمراعاة الزي الإسلامي، والسلوك الإسلامي عموماً. هذه نماذج لمؤسسات ضرورية تعمل عمل الدولة على المستوى الشعبي، وبالتالي تصدر عقوبات وتتسبب في مضايقات للمواطنين. وهي غالباً ما تصطدم بالحريات الشخصية وتتدخل في شؤون الآخرين، وقد يكون ذلك بصورة استفزازية لا تراعي قيمة الآخر وشعوره طالما اعتبر مهملاً لفرض ديني أو يسلك بطريقة لا إسلامية. وهذه مواجهة محتملة دائماً بين

حق الأمة وحق الفرد، ويصعب في بعض الأحيان التوازن بين الحقين. كذلك فكرة الحسبة التي لا تخلو من تدخل أفراد في تصرفات آخرين، وإمكانية مقاضاتهم مثلاً. هذه مجالات تحتاج إلى اجتهادات عميقة وشجاعة، لكي يتجنب المسلمون في العصر الحديث أي صدام بين الحقوق الإنسانية الفردية وحقوق المجتمع أو الأمة. كما تحتاج إلى القدرة على التحمل، بمعنى قبول الآخر المختلف، ولكننا نسمع كثيراً عبارات مثل: جرح المشاعر الدينية، ويقصد بها الكثير من الأفعال والأفكار التي تعتبر غير متسقة مع تفاصيل الدين. لذلك من المتوقع أن تكون مثل هذه المؤسسات عقبات في اكتمال شروط أي مجتمع ديمقراطي، لا توجد لديه مقترحات معينة، ولكن من الخطر اعتبار وجودها تحصيل حاصل ويلازم نشوء وتطور أي مجتمع يتوق إلى أن يكون إسلامياً. ولا بد من مراجعتها وإعادة فهمها وتفسيرها بحسب الحقبة التاريخية التي يمر بها العالم.

يقود ما تقدم إلى موقف الاسلامويين من قضايا حقوق الإنسان. فمن الملاحظ وجود تيارات ترفض بعض مبادئ إعلان حقوق الإنسان العالمي على أساس خصوصية الوضع الإسلامي. هذا التحفظ القائم على الاختلافات الثقافية مقبول، ولكن لا بد من تحديد ما هو العام والعالمي والإنساني مقابل الخاص والمحلي والجزئي في ما يتعلق بحقوق الإنسان. في البداية، لا يمثل إعلان حقوق الإنسان وجهة نظر ثقافة واحدة، فقد تم الاتفاق عليه بعد نقاشات طويلة شاركت فيها دول عديدة من كل العالم ولها عضوية في هيئة الأمم المتحدة. وعلى رغم توقيع كل دول العالم على وثيقة إعلان حقوق الإنسان، إلا أن بعض الدول العربية والإسلامية تباطأ في ذلك. ومن الملاحظ أن أغلب الدول التي لم توقع ليس لديها النموذج الذي تقدمه ليثبت أن نموذجها أكثر كمالاً مما هو معروض أو مقدم، إذ يفترض في الدول التي تعارض باسم الخصوصية، أن تثبت قبولها لما هو عام، ثم تضيف إليه الخاص. ولكن عليها ألا تتذرع برفض كل الميثاق بدعوى وجود خصوصية، وقد دأب الإسلامويون وبعض المسلمين عموماً على التصدي ـ في الفترة الأخيرة ـ لكثير من المقترحات والتوصيات المرتبطة بتوسيع حقوق الإنسان، وذلك من خلال المطالبة باحترام الخصوصية. وللمفارقة هذه المطالبة نفسها يمكن أن تكون من الحقوق، ولكن يجب ألا تكون عقبة في سبيل تأكيد حقوق أساسية أخرى. ففي مؤتمرات عالمية عقدت أخيراً، مثل مؤتمر السكان (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤) ومؤتمر المرأة (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥)، ظهر جلياً وجود تناقضات واختلافات حول مسائل حتمت مسيرة البشرية في نهاية القرن العشرين أن يعاد فيها النظر وأن يتم تناولها من جديد بمنظورات مختلفة تماماً عما كان سائداً قبل ثلاثين عاماً مثلاً.

يتضح من العرض السابق، أن حركات الإسلام السياسي تتعرض لتحديات خارجية متعددة الوجوه ومن مصادر مختلفة، ولكنها في النهاية تفرض عليها قدراً من التكيف والتلاؤم مهما كانت درجة تطرف أي تيار داخل الحركة أو انغلاقه أو سلفيته. يحاول بعضهم اعتبار الديمقراطية نتاج ظروف اقتصادية ـ اجتماعية وثقافية مختلفة تماماً، مما يجعل

تأثر المجتمعات الإسلامية بانتشار الديمقراطية صعباً، أو كما قال أحد الباحثين الأجانب بأن هذه النظرة كأنها تريد أن تقول بأن الإسلام غير قادر على حمل «جينات» الديمقراطية وما يتبع ذلك من نتائج. فمثل هذا الحديث يمكن أن يفهم بأن الإسلام إذا لم يمر بتلك الظروف نفسها لن يستطيع بسهولة أن يكون ديمقراطياً، ولكن هذه مسلمات تبسط التاريخ، وبالذات تاريخ الأفكار. فمع توافر الظروف المادية هناك تأثير انتشار الأفكار والاحتكاك الثقافي، وبالذات في العصر الذي نعيشه. لذلك لا نجد أية حركة إسلامية سياسية محصنة تماماً ضد أفكار الديمقراطية على الأقل نظرياً، أو من أجل دحض الديمقراطية أو نقضها. فهي في النهاية لا تستطيع تجاهل هيمنة مثل هذه الأفكار، سواء كان الدافع للاهتمام التطور الذاتي لفكر الحركات الإسلامية، أو قوة التحدي الخارجية والعوامل الموضوعية، أو تضافر السببين معاً.

على المستوى العلمي، نشطت الحركات الإسلامية في مؤسسات المجتمع المدني، وهذا اختبار حقيقي على مصداقية السلوك الديمقراطي للاسلامويين، فقد سيطروا على نقابات واتحادات الأطباء والمهندسين والصيادلة والزراعيين، بالإضافة إلى تنظيمات الأساتذة الجامعيين في عدد من الأقطار العربية، واستطاعوا تقديم خدمات وتسهيلات إلى الأعضاء، ولكن ــ بحسب رأيي ــ لم يسهموا في نشر مبادئ الديمقراطية المتمثلة في احترام الآخر والحرية والتنافس غير المتعصب والمشاركة. فالمشكلة لدى الاسلامويين هي محاولتهم فرض نموذج أخلاقي أحادي على الجميع، سواء كانوا في نقابة أو مجتمع أو دولة. فعلى سبيل المثال، قد يمنعون النشاط الفني، وبالذات الموسيقى والمسرح، ويقومون بإغلاق وسائل ترفيه مثل السباحة أو التنس، لأنها قد تكون مختلطة. وهنا نعود إلى ما يسمونه جرح المشاعر الدينية أو استفزاز المسلمين نتيجة سلوك معين قد يكون عادياً في ثقافة أخرى أو عند فئات اجتماعية أخرى: وسطى أو مدينية تميل أكثر إلى التحرر. كانت النتيجة إقصاء الآخرين وممارسة سلطة لا تقل عن سلطة النظام الحاكم، حيث يحتكر العمل النقابي ويتم تسييسه أو بالأصح تأميمه. ففي النقابات التي تديرها قوى أخرى نجد صوت الإسلاميين عالياً ومسموعاً، ولكن العكس لا يحدث. وهذا يقود إلى ممارسات ديمقراطية، مثل التضامن مع العناصر صاحبة الآراء المختلفة، فقد لاحظت على سبيل المثال، تضامن الديمقراطيين والليبراليين مع رئيس تحرير إحدى صحف المعارضة المصرية، ولكن الاسلامويين رفضوا التضامن مع أستاذ جامعي تمَ تكفيره والحكم بردّته، كذلك مع مخرج سينمائي منع عرض فيلمه. ويستفيد الاسلامويون من تضامن لجان وجمعيات حقوق الإنسان ودفاعها عن الاسلامويين حين يتعرضون للسجن أو القمع. ومن الجدير بالذكر عدم وجود لجان حقوق إنسان إسلامية تدافع عن المختلفين عنهم في الرأي. وهذا محك حقيقي لإيمان الاسلامويين بالديمقراطية، وليس مجرد الإعلان اللفظي عن هذا الإيمان. فهم مطالبون بأن يكونوا ديمقراطيين حين لا يكونون المتضررين، كما يحدث الآن، أي تبنّي شعار الحرية لنا ولسوانا.

إن الإمكانات مفتوحة أمام دمقرطة الاسلامويين والحركات الإسلامية عموماً، شرط التطور من خلال العمل العلني والتعبير قولاً وفعلاً عن قبول الديمقراطية كأولوية في جدول أعمال الإسلام السياسي. كذلك ضرورة النقد الذاتي وتقويم العمل الإسلامي الذي يتسم بقصور وخلل كبيرين بدأ بعضهم بالاعتراف به نظرياً. ولكن حتى الآن لا نستطيع أن نجزم بديمقراطية الحركات الإسلامية السياسية، ولا يكفي تبرير لاديمقراطيتها بالسرية وموقف السلطات الحاكمة، وإلا نركن إلى الانتظار حتى يعطى الاسلامويون فرصة الحكم ثم نجربهم بعد ذلك. وهذا الرأي سائد بين الكثيرين من الاسلامويين، حتى حين يُسألون عن برامجهم يردّون: دعونا نحكم ثم بعد ذلك اسألوا عن البرامج. لقد سنحت الفرص العديدة لاختبار صدقية الاسلامويين، وألا يتعاملوا مع الديمقراطية بأخلاقية مزدوجة أو يكيلوا بمكيالين: يطالبون بالديمقراطية لأنفسهم ويصمتون عن حق الآخرين.

الــمــلاحــق

الملحق رقم (١)

بيان للاخوان المسلمين



الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الهدي والفلاح.. وبعد؛

ففي خلال الأشهر الماضية تعرض الاخوان المسلمون لحملة أمنية شديدة الوطأة صاحبتها ولم تزل حملات إعلامية تتضمن الكثير مما يناقض الواقع وينافي الحقائق. لذا رأينا إصدار هذا البيان بصحيح فكرنا وواضح نهجنا المؤيد بحقائق واقعنا المعروفة للكافة.

والله تعالى من وراء القصد وهو يهدي السبيل:



والصلاة والسلام على رسوله الأمين؛

بيان للناس

يجتاز العالم هذه الأيام مرحلة غير مسبوقة في تاريخه، تتمثل في السرعة الكبيرة التي تحدث بها التغيرات الكبرى في الأفكار والنظم والقيم، وفي موازين القوى السياسية والاقتصادية والعسكرية، والمسلمون وهم جزء من هذا العالم لا يقفون بعيداً عن ذلك كله.. ولا يملكون أن يديروا أمورهم كما لو كانوا أصحاب جزيرة نائية يستطيع أصحابها أن يعفوا أنفسهم من تبعات هذه المرحلة التاريخية ومن مخاطرها وتحدياتها.

وإن من أخطر الظواهر التي صاحبت، ولا تزال تصاحب هذه المرحلة التاريخية عند

ملتقى مسارات الإنسانية المختلفة اختلاط المفاهيم، وتشابك الخيوط والخطوط وذيوع الانطباعات الخاطئة عن الآخرين وكلها أمور لعب الإعلام العالمي في خلقها وتزكيتها دوراً بالغ الخطورة جسيم الضرر.

وقد أصاب المسلمين من ذلك كله سهام طائشة مسمومة صورتهم كما لو كانوا شعوباً بدائية همجية مجردة من الحس الإنساني، والوعي العقلي، والتجربة العملية لسنّة التطور والتقدم، منكرة لحقوق الآخرين في الحياة وفي الحرية وفي اختلاف الرأي وتباين النظر.. حتى أوشكت الدنيا أن تسيء الظن بكل ما هو إسلامي وكل من هو مسلم.

ومن الأمانة أن نعترف ـ جميعاً ـ بأن جزءًا من المسؤولية من هذا الخلط الظالم يقع على عاتق المسلمين لما يقدمه بعضنا من أفكار ورؤى، وما يمارسونه من مواقف عملية تشهد لهذا الظن السيئ وتفتح أبواب التوجس المشروع وغير المشروع وتنسب إلى الإسلام ـ وسط ذلك كله ـ أموراً لا أصل لها فيه، ولا شاهد لها من مبادئه وقواعده ونصوصه، فضلاً عن قيمه العليا ومقاصده الكبرى.

وإذا كان الاخوان المسلمون قد رأوا أن من حق الناس عليهم وحقهم على أنفسهم أن يعلنوا ـ بنبرة عالية وصوت جهير وحسم لا تردد فيه ـ عن موقفهم الواضح من عدد من القضايا الكبرى التي هي موضع الحوار القائم بين أصحاب الحضارات المختلفة.. فأصدروا في العام الماضي بيانات تحدد موقفهم الصريح من قضايا الشورى، والتعددية السياسية، وحقوق المرأة..

وإذا كانت هذه البيانات فيما نعلم قد لقيت قبولاً عاماً لدى المنصفين والباحثين عن الحقيقة.. الذين يسعدهم أن يلتقي الناس جميعاً على الخير والعدل والحق.. فإن استمرار محاولات التشكيك وسوء الظن المتعمد، واختلاق الأقاويل والأراجيف، إضراراً بالتيار الحضاري الإسلامي في عمومه ورداً على من يحاربونه ويحرصون على إزاحته من الطريق، يجعلنا نعود من جديد لنعلن في وضوح كامل موقفنا من القضايا الكبرى التي تشغل أمتنا وتشغل الناس من حولنا..

وأول هذه القضايا: قضية الموقف العام من الناس جميعاً مسلمين وغير مسلمين..

وهنا نبادر فنقول إن موقفنا من هذه القضايا ومن غيرها ليس مجرد موقف انتقالي واختياري قائم على الاستحسان، وإنما هو موقف منتسب إلى الإسلام ملتزم بمبادئه صادر عن مصادره.. وعلى رأسها كتاب الله تعالى، والسنّة الصحيحة الثابتة عن نبيه ﷺ، والاخوان المسلمون يرون الناس جميعاً حملة خير، مؤهلين لحمل الأمانة والاستقامة على طريق الحق، وهم لا يشغلون أنفسهم بتكفير أحد إنما يقبلون من الناس ظواهرهم وعلانيتهم ولا يقولون بتكفير مسلم مهما أوغل في المعصية، فالقلوب بين يدي الرحمن، وهو الذي يؤتي النفوس تقواها، ويحاسبها على مسعاها.

ونحن الاخوان نقول دائماً إننا دعاة ولسنا قضاة، ولذا لا نفكر ساعة من زمان في

إكراه أحد على غير معتقده أو ما يدين به ونحن نتلو قوله تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[1].

وموقفنا من إخواننا المسيحيين في مصر والعالم العربي موقف واضح وقديم ومعروف.. لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وهم شركاء في الوطن، وأخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي، والبر بهم والتعاون معهم على الخير فرائض إسلامية لا يملك مسلم أن يستخف بها أو يتهاون في أخذ نفسه بأحكامها، ومن قال غير ذلك أو فعل غير ذلك فنحن براء منه ومما يقول ويفعل..

إن ساسة العالم وأصحاب الرأي فيه يرفعون هذه الأيام شعار «التعددية» وضرورة التسليم باختلاف رؤى الناس ومذاهبهم في الفكر والعمل. والإسلام، منذ بدأ الوحي إلى رسول الله ﷺ يعتبر اختلاف الناس حقيقة كونية وإنسانية، ويقيم نظامه السياسي والاجتماعي والثقافي على أساس هذا الاختلاف والتنوع: ﴿**وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾[2]. والتعددية في منطق الإسلام تقتضي الاعتراف بالآخر، كما تقتضي الاستعداد النفسي والعقلي للأخذ عن هذا الآخر فيما يجري على يديه من حق وخير ومصلحة.. ذلك أن «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها» لذلك يظلم الإسلام والمسلمين أشد الظلم من يصورهم جماعة مغلقة منحازة وراء ستار يعزلها عن العالم، ويحول بينها وبين تبادل الأخذ والعطاء مع شعوبه.. والاخوان المسلمون يؤكدون ـ من جديد ـ التزامهم بهذا النظر الإسلامي السديد الرشيد.. ويذكّرون أتباعهم والآخذين عنهم بأن على كل واحد منهم أن يكون ـ فيما يقول ويعقل ـ عنواناً صادقاً على هذا المنهج.. يألف ويؤلف.. ويفتح عقله وقلبه للناس جميعاً.. لا يستكبر على أحد.. ولا يمن على أحد.. ولا يضيق بأحد.. وأن تكون يده مبسوطة إلى الجميع بالخير والحب والصفاء، وأن يبدأ الدنيا كلها بالسلام.. قولاً وعملاً.. فبهذا كان رسولنا ﷺ إمام رحمة مهداة إلى العالمين.. وبهذا وحده يصدق الانتساب إليه ﷺ وإلى الحق الذي جاء به..: ﴿**ولو كنتَ فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك**﴾[3]، ﴿**وإنه لَذكر لك ولقومك وسوف تُسألون**﴾[4].

القضية الثانية: قضية الدين والسياسة..

ومنهج الإسلام الذي يلتزم به الاخوان المسلمون أن سياسة الناس بالعدل والحق والرحمة جزء من رسالة الإسلام، وأن إقامة شرائع الإسلام فريضة من فرائضه.. ولكن

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٤٤.

الحكام ـ في نظر الإسلام ـ بشر من البشر، ليست لهم على الناس سلطة دينية بمقتضى حق إلهي.. وإنما ترجع شرعية الحكم في مجتمع المسلمين إلى قيامه على رضا الناس واختيارهم وإلى إفساحه للشعوب ليكون لها في الشؤون العامة رأي ومشاركة في تقرير الأمور، وللناس أن يستحدثوا بعد ذلك من النظم والصيغ والأساليب في تحقيق هذا المبدأ ما يناسب أحوالهم وما لا بد أن يتغير ويختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وأحوال الناس. وإذا كان للشورى معناها الخاص في نظر الإسلام، فإنها تلتقي في الجوهر مع النظام الديمقراطي الذي يضع زمام الأمور في يد أغلبية الناس دون أن يحيف بحق الأقليات على اختلافها في أن يكون لها رأي وموقف آخران، وأن يكون لها حق مشروع في الدفاع عن هذا الرأي والدعوة إلى ذلك الموقف.. ومن هنا يرى الاخوان المسلمون في المعارضة السياسية المنظمة عاصماً من استبداد الأغلبية وطغيانها، وذلك **﴿إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى﴾**[٥]، وبذلك تكون المعارضة السياسية المنظمة جزءا من البناء السياسي، وليست خروجاً عليه أو تهديداً لاستقراره ووحدته.. وبذلك أيضاً تكون سلامة الانتخابات السياسية وإجراؤها في حرية تامة ونزاهة كاملة، تتمتع بهما جميع القوى وضماناً حقيقياً لأمن المجتمع واستقراره، وعاصماً للأمة من خروج بعض فئاتها عن نظامها، واتخاذها للعمل السياسي سبيلاً تهز بها أمن المجتمع واستقراره.. وهما شرطان لا غنى عنهما لتوجيه جهد الأمة إلى البناء ومضاعفة الإنتاج وتعظيم معدلات التنمية.

القضية الثالثة: قضية العمل السلمي ورفض العنف واستنكار الارهاب..

ولقد أعلن الاخوان المسلمون عشرات المرات خلال السنوات الماضية أنهم يخوضون الحياة السياسية ملتزمين بالوسائل الشرعية والأساليب السلمية وحدها مسلحين بالكلمة الحرة الصادقة، والبذل السخي في جميع ميادين العمل الاجتماعي.. مؤمنين بأن ضمير الأمة ووعي أبنائها هما في نهاية الأمر الحكم العادل بين التيارات الفكرية والسياسية التي تتنافس تنافساً شريفاً في ظل الدستور والقانون، وهم لذلك يجددون الاعلان عن رفضهم لأساليب العنف والقسر لجميع صور العمل الانقلابي الذي يمزق وحدة الأمة، والذي قد يتيح لأصحابه فرصة القفز على الحقائق السياسية والمجتمعية، ولكنه لا يتيح لهم أبداً فرصة التوافق مع الإرادة الحرة لجماهير الأمة.. كما أنه يمثل شرخاً هائلاً في جدار الاستقرار السياسي، وانقضاضاً غير مقبول على الشرعية الحقيقية في المجتمع.

وإذا كان جو الكبت والقلق والاضطراب الذي يسيطر على الأمة قد ورط فريقاً من أبنائها في ممارسة إرهابية روعت الأبرياء، وهزت أمن البلاد، وهددت مسيرتها الاقتصادية والسياسية، فإن الاخوان المسلمين يعلنون ـ في غير تردد ولا مداراة ـ أنهم براء من شتى أشكال ومصادر العنف، مستنكرون لشتى أشكال ومصادر الارهاب، وأن الذين يسفكون الدم الحرام أو يعينون على سفكه شركاء في الإثم واقعون في المعصية، وأنهم مطالبون في

(٥) المصدر نفسه، «سورة العلق،» الآيتان ٦ ـ ٧.

حزم وبغير إبطاء أن يفيئوا إلى الحق، فإن المسلم من سلم الناس من لسانه ويده، وليذكروا ـ في غمرة ما هم فيه ـ وصية الرسول ﷺ في حجة وداعه: «أيها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى يوم القيامة كحرمة يومكم هذا في عامكم هذا في بلدكم هذا»، أما الذين يخلطون الأوراق عامدين، ويتهمون الاخوان المسلمين ظالمين، بالمشاركة في هذا العنف والتورط في ذلك الإرهاب متعللين في ذلك بإصرار الإخوان على مطالبة الحكومة بألا تقابل العنف بالعنف، وأن تلتزم بأحكام القانون والقضاء، وأن تستوعب دراستها ومعالجتها لظاهرة العنف جميع الأسباب والملابسات ولا تكتفي بالمواجهة الأمنية ـ فإن ادعاءاتهم مردودة عليهم بسجل الاخوان الناصع كرابعة النهار على امتداد سنين طويلة شارك الاخوان خلال بعضها في المجالس النيابية والانتخابات التشريعية، واستُبعدوا خلال بعضها الآخر عن تلك المشاركة، ولكنهم ظلوا على الدوام ملتزمين بأحكام الدستور والقانون حريصين على أن تظل الكلمة الحرة الصادقة سلاحهم الذي لا سلاح غيره يجاهدون به في سبيل الله **﴿ولا يخافون لومة لائم﴾**[٦].

والأمر في ذلك كله ليس أمر سياسة أو مناروة، ولكنه أمر دين وعقيدة، يلقى الاخوان المسلمون عليهما ربهم: **﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا من أتى الله بقلب سليم﴾**[٧].

القضية الرابعة: قضية حقوق الإنسان..

ومن المفارقات المحزنة أن تُوجَّه إلى المسلمين تهمة الاستخفاف بحقوق الإنسان والجور عليها وتهديدها في عصر يتعرض فيه المسلمون شعوباً وحكومات وجماعات وأفراداً لألوان غير مسبوقة من العدوان على أبسط حقوقهم وأيسر حرياتهم، وهم يرون الحكومات والساسة في دول العالم الكبرى تكيل بمكيالين وتزن الأمور والمواقف بميزانين.. ميزان يتحرى العدل والانصاف والالتزام بمواثيق حقوق الإنسان حين تتصل الأمور بغير المسلمين.. وميزان يظلم ويجور ويبرر العدوان حين تتصل الأمور بشعب من شعوب المسلمين أو حكومة من حكوماتهم.. وما أنباء البوسنة والهرسك، ومأساة الشيشان عنا ببعيدة.. ولعل من القول المعاد أن نذكّر أنفسنا ونذكر العالم معنا بأن الإسلام ـ كما نعلم ـ قد كان ولا يزال النموذج الفكري والسياسي الوحيد الذي كرم الإنسان والإنسانية مرتفعاً بهذا التكريم فوق اختلاف الألسنة والألوان والأجناس، وأنه منذ اللحظة الأولى لمجيئه قد عصم الدماء والحرمات والأموال والأعراض وجعلها حراماً، جاعلاً من الالتزام المطلق بهذه الحرمات فريضة دينية وشعيرة إسلامية لا يسقطها عن المسلمين إخلال الآخرين: **﴿ولا يجرمنَّكم شنئان قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾**[٨]، وإذا كان بعض المسلمين هنا أو هناك الآن أو في بعض ما مضى من الزمان

(٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٤.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيتان ٨٨ ـ ٨٩.

(٨) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

لم يضعوا هذه الفريضة الإسلامية موضعها الصحيح، وقصروا في أدائها للناس، فإن ممارسات هؤلاء لا يجوز أن تحسب على الإسلام أو تنتسب إليه، فقد تعلمنا أن نعرف الرجال بالحق ولا نعرف الحق بالرجال، ولكن بقي ـ هنا كذلك ـ أن نقول لأنفسنا ولكل الآخذين عنا وللدنيا من حولنا إننا في مقدمة ركب الداعين إلى احترام حقوق الإنسان، وتأمين تلك الحقوق للناس جميعاً، وتيسير سبل ممارسة الحرية في إطار النظم الأخلاقية والقانونية إيماناً بأن حرية الإنسان هي سبيله إلى كل خير، وإلى كل نهضة وكل إبداع. . إن العدوان على الحقوق والحريات تحت أي شعار ولو كان شعار الإسلام نفسه يمتهن إنسانية الإنسان، ويرده إلى مقام دون المقام الذي وضعه فيه الله ويحول بين طاقاته ومواهبه وبين النضج والازدهار. ولكننا ونحن نعلن هذا كله نسجل أمام الضمير العالمي، أن المظالم الكبرى التي يشهدها هذا العصر إنما تقع على المسلمين ولا تقع من المسلمين، وأن على العقلاء والمؤمنين في كل مكان أن يرفعوا أصواتهم بالدعوة إلى المساواة في التمتع بالحرية وحقوق الإنسان، فهذه المساواة هي الطريق الحقيقي إلى السلام الدولي والاجتماعي وإلى نظام عالمي جديد يقوّم الظلم والأذى والعدوان.

هذا كتابنا في يميننا، وهذه شهادتنا بالحق على أنفسنا، وهذه دعوتنا بالحكمة والموعظة الحسنة إلى صفحة جديدة في علاقات الناس والشعوب، تنتزع بها جذور الشر ويفيء بها الجميع إلى ساحة العدل والحرية والسلام.

﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾[٩]

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم؛

الاخوان المسلمون

القاهرة في:

٣٠ من ذي القعدة ١٤١٥هـ

٢٠ من نيسان/ ابريل ١٩٩٥م

(٩) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٨٩.

الملحق رقم (٢)

بيان للجبهة الإسلامية للإنقاذ

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، ومن يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾[(١)].

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾[(٢)].

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً. يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً﴾[(٣)].

وبعد، فإن أصدق الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

مدخل

من أهم خصائل العمل الإسلامي الهادف؛ الجدية، فهو منضبط شرعاً وعقلاً ومصلحة وواقعاً مراعاته للفطرة البشرية التي يتعامل معها، وحتى لا نقع في الضلال والزيغ أو الشطط في الإفراط والتفريط، عولجت المحاور الرئيسية للعمل السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ على أساس الضوابط التالية:

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآيتان ٧٠ ـ ٧١.

١ ـ الالتزام بالمشروع الإسلامي ومنهجه في العدل والكفاية والشمول حتى يتسنى لنا معالجة جميع القضايا المطروحة وعلى اختلاف أهميتها، لقوله تعالى: **﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتَّبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾**[٤].

٢ ـ توظيف العلم ومعارفه واستخدام منهجيته في ضبط المسائل وتحديد المشكلات وتحليلها وكشف الحلول لها وطرق إنجازها، واستخدام التقنيات وفنياتها لتتوفر لدى المحاور شروط الخبرة والكفاءة من حيث هي شروط لازمة لكل عمل قويم صالح هادف. وكل هذا تحقيقاً لقوله تعالى: **﴿ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾**[٥]. وقوله تعالى: **﴿وقل رب زدني علماً﴾**[٦].

٣ ـ ضرورة إعادة الاعتبار إلى الشعب الجزائري المسلم التائق للمعالي، الراغب في الخروج من ورطة الاستعمار للتخلص من التخلف بكل أشكاله بفضل إيمانه وقوة قناعته بإسلامه وثقته في ربه عز وجل، ذلك الذي يساعده على القفز خارج دائرة التبعية وأشكال الاستعمار الحديث، فلا تكون المحاور إلا مجالات لإرادته ومهداً لعبقريته ومحكاً لتجربته واستمراراً لرسالته. . .

وحتى لا تثبط عزيمته ينبغي أن تنبسط المراحل ضبطاً منهجياً مراعياً نفسية الشعب كي يستعيد ثقته بنفسه في أشواط تاريخية تحدد مراحلها حسب شروط أو حيثيات القدرة والواقعية والفعالية. وباختصار إننا ننطلق بعون الله وحده من احترام مشاعر شعبنا وطموحاته.

٤ ـ حفاظاً على مشروعنا السياسي من أن يبقى حبراً على ورق، لا بد من استحضار الشروط المنهجية لتطبيق النماذج أو البدائل والحلول باعتبارها خطة عملية سياسية تبقى حافزاً لعمل الجبهة الإسلامية للانقاذ باعتباره عملاً سياسياً واعياً وجهداً للإرادة الكلية للشعب الجزائري عبر أجياله إلى أن يتحقق المراد بعون الله وتوفيقه.

إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ من خصائص منهجيتها أنها تعمل لا في معزل عن الشعب، بل تنطلق دوماً من مبدأ العمل معه في كل خطوة إجرائية تاريخية فتكون المنجزات ثمرة لجهده وجهاده، وهو منهج الصحابة رضي الله عنهم عندما قالوا: «لو استعرضت بنا البحر فخضته لخضناه معك ولا يتخلف منا أحد».

٥ ـ التزاماً من الجبهة الإسلامية للإنقاذ بروابطها السابقة تحدد علاقتها ومواقفها بكل ما بالساحة من الهيئات والجمعيات والمؤسسات في ضوء الوضوح المنهجي لرؤياها العقائدية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحضارية في النطاق الإسلامي الشامل والمصالح الكبرى للشعب الجزائري وثوابته، وذلك حسماً للمواقف الارتجالية

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ١٨.

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٩.

(٦) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ١١٤.

ومنعاً للتصرفات الشخصية وتلافياً للمواقف الفاقدة للوعي السياسي المطلوب والالتزام بالمنهجية والشريعة من ضوابط الجبهة.

بناء على ذلك يتم ضمان العدل والاعتدال والدقة والشمول لمحاور العمل السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ حسب الترتيب التالي:

أ ـ الإطار العقائدي

إن الشعب الجزائري شعب مسلم عريق في إسلامه ويمثل رسالته التاريخية الحضارية، وبناء على ذلك فإن الإسلام هو النطاق العقائدي والضابط الايديولوجي للعمل السياسي في جميع مجالات الحياة. وإذا كانت الأزمة التي تجتاح العالم وتهز الحضارة الغربية من أقوى الأدلة على القصور الايديولوجي الذي آلت إليه النظم والأمم، فإن الإسلام هو النطاق العقائدي الأقوم للمشروع السياسي الذي يقوى على مواجهة الأزمة، لقوله تعالى: ﴿**ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن**﴾[٧]. وقوله تعالى: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[٨]، ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين**﴾[٩]. وقوله تعالى: ﴿**ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون**﴾.

وقوله تعالى: ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك**﴾[١٠].

ب ـ المحور السياسي

السياسة في مفهوم الجبهة الإسلامية للانقاذ هي السياسة الشرعية والتي تتمثل في حكمة التدبير وجودة التنسيق وأحكام التوقع ومرونة الحوار للوصول إلى الحق والحقيقة، وعدل الالزام واعتدال في المواقف بمنهج الصدق لأنها تقوم على الاقناع بدلاً من القهر: ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾[١١] وقوله تعالى: ﴿**فذكر إنما أنت مذكُر. لستَ عليهم بمصيطر**﴾[١٢]، وتنبني بالاختيار دون الإجبار لقوله تعالى: ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[١٣] وقوله تعالى: ﴿**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾[١٤]، وتلتزم الشورى تفادياً

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٥.

(٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٨.

(٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٨٥.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٩.

(١١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١١١.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

للاستبداد لقوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[١٥] وقوله: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[١٦]. ولتجاوز تناقضات سياسة الايدلوجيات المستوردة، يعمل البرنامج السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ على تحقيق ما يلي:

أولاً: القضاء على الاستبداد بتبني الشورى ولإزالة الاحتكار السياسي والاقتصادي والاجتماعي بتبني المساواة ومبدأ تكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولتفادي قمع الحريات العامة تعمل الجبهة على إفساح مجالها للعبقرية والإرادة الكلية للأمة، وفي جميع مجالات الحياة وإكفالها للناس على السواء، للتخلص من سياسة الحرمان تعمل على وضع معايير للمسؤوليات وضمان الأمانة وأداء المهام في تشجيع روح العمل الجماعي والقضاء على الأنانية والمحسوبية والنزاعات الفردانية، وكي لا تقع الجبهة في ذلك تضمن حرية التعبير وتشجع على النقد الذاتي وتحد طرق المحاسبة الإدارية والسياسية والاقتصادية في كل المؤسسات والنظم وتوعية الشعب وإشعاره بالمسؤولية حيال ذلك، وتحيي نظام الحسبة الإسلامية وتطبق مبدأ من أين لك هذا في حدود الشرع.

ثانياً: ولتحقيق ذلك يصير لزاماً أو مطلوباً من الجبهة الإسلامية للإنقاذ العمل على تصحيح النظام السياسي ابتداء من الميادين التالية:

أ ـ جعل التشريعات السياسية خاضعة لأحكام الشريعة لقوله تعالى: ﴿**أم لهم شركاء، شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله**﴾[١٧] وقوله تعالى: ﴿**أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون**﴾[١٨] مع مراعاة مستجدات مرحلة التعددية الحزبية ليساهم كل طرف بحقه في الإصلاح ابتداء من المجلس الوطني وسائر المجالس الولائية والبلدية حتى يصبح جميعها قائماً على الشريعة التي يتبناها الشعب الجزائري المسلم من خلال قناعتها.

ب ـ إصلاح الجهاز التنفيذي في الرئاسة والوزارة والولاية والدائرة والبلدية.

ج ـ إصلاح المنظومة العسكرية قصد الرقي بها إلى حماية البلاد والعباد من أي خطر يمس بالسيادة أو الحريات والحقوق والواجبات ومصالح الأمة الكبرى.

د ـ إصلاح السياسة الأمنية حتى تخلو من كل قهر أو تعسف وتؤمن لمصلحة الأمة في ضوء رسالتها وفي نطاق حرياتها التي أقرها الشرع، وتحديد مهام كل المصالح والمؤسسات لضمان العدل والاستقرار والسلام.

هـ ـ إصلاح المنظومة الإعلامية، فتوظف المؤسسات بما تقتضيه رسالتها الثقافية والتربوية وشروط نهضتها الحضارية بوعي سياسي ثقافي حضاري يجنب البلاد التبعية الثقافية ويحفظها من الغزو الثقافي الذي ما زالت هدفاً له.

---

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٢١.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

الملحق رقم (٣)

حوار مع حسن الترابي[1]

قراءات سياسية: لقد دافعت طوال العقود الماضية عن فكرة النظام الديمقراطي وقضية الديمقراطية في الحكم، هل تغير موقفك من هذه المسألة أم لا؟ وما هو انعكاس ذلك على تجربة الحكم الإسلامي في السودان؟

الترابي: إن هدف الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية هو العودة بالأمة إلى نقاء المجتمع الإسلامي الأول والانتقال بها من التمزق والشتات إلى الوحدة والانسجام، وردّ الخلق عن كل ما يمكن أن يفتنهم من متعلقات ليتعلقوا بالله سبحانه وتعالى، وردّ القوى المتباينة إلى الله سبحانه وتعالى وإلى هدي الدين، وردّ نسبية الظروف والأمكنة إلى الأزلي المطلق الخالد. ولو نزلنا إلى النظام السياسي، فهو تقريباً محاولة للربط والبدء بما هو ابتلاء وقدر من تباين المناسك والأعراف وردّ إلى أصل الوحدة بالدين لا بوسيلة القهر. والشورى محاولة لجمع مسيرة المسلمين الخالصة التي ينبغي لكل مسلم أن يكون [في عدادها] صادقاً وحراً وخالصاً ومستقلاً في بلده، ويسعى إلى إجماع يمثل وحدة المسلمين. وينبغي لهذه الصورة السياسية أن تجسد في مؤسسات سياسية تعبر عنا وتبرز هويتنا كمسلمين. الغرب طبعاً ينطلق من مبدأ مختلف؛ فلما انقطع عن الله الواحد أصبح يرى أن الحياة شركة قد تصطرع بالمساومات الديمقراطية السلمية مثلاً، والمفاوضات، ونحو ذلك. ولكن لا ينسجم التباين أصلاً ولا ينتهي إلى وحدة ولا إلى أخوة ولا إلى ألفة، وأبداً يبقى كما هو، وغالباً ما يؤدي بالناس إلى حرب يقضي بعضهم فيها على بعض، وينتهون إلى مساومات في التفاوض، أو إلى جملة من الأحزاب، أو جملة من المصالح.

عرف الغرب الصراع في المسرح وفي الاقتصاد وفي العلاقات العالمية وفي العلاقات السياسية وفي العلاقات الدينية؛ لأنه صراع مطلق ليس فيه عامل موحد من إيمان بالله. ولذلك، هو في صور التعبير السياسي، عرف بعض عصوره عهد الحزبية، وما كانت

---

(١) مقتطفات من: «حوار مع د. حسن الترابي،» **قراءات سياسية**، السنة ٢، العدد ٣ (صيف ١٩٩٢).

هذه هي الصورة الوحيدة لهذا الصراع؛ ففي عصور خلت كانت بعض الأقليات تُعزل، فمثلاً الفقراء يعزلون من العملية السياسية، كما كانت الوحدة تتم بعزل بعض القطاعات: كاليهودي، والإثني، والفقير، والأجنبي، وذي الطائفة الدينية الأخرى، وأخيراً جاءت صورة الأحزاب. والصراعات الحزبية ليست هي الصورة الأخيرة لأن بعض البلاد الأوروبية تجاوزت صورة التعدد الحزبي، فأصبحت الأحزاب لا شأن ولا وزن لها في صياغة السياسة في البلاد، وإنما نزلت إلى ميدان السياسة في شكل هيئات ومصالح، واتجاهات في الرؤى، ومحاور مختلفة، وزعامات شخصية، وجماعات دينية واقتصادية وعرقية ومحلية، وكذلك مهن وكتل مختلفة؛ كلها تصطرع هكذا بغير حرب ـ حية ـ ولكن جملة مداولاتها ومعادلاتها هي نظام الحكم. ومثال على ذلك أمريكا الآن، فقد انتهت الحزبية فيها تماماً وأصبح لا مغزى لها. طبعاً في أوروبة الشرقية اهتموا بقضية وحدة المجتمع انطلاقاً من فكرة الصراع، والتمسوها في التوحيد بالقوة، فأمسكوا بكل الاقتصاد، وبكل السلطة، حتى يضمنوا الوحدة، فما ضمن لهم ذلك وحدة أبداً. في الغرب التمسوا الحرية في الإباحية، ولكن لا يتمتع الإنسان بحرية حقيقية، ولا يمكن أن يدعي أحد أن الحكم يعبر عن إرادة الناس، لأن بينهم وبين الحكم قيادات حزبية أو قيادات ذات أهواء أو مصالح معينة.

وبالرغم من أن كثيراً من المسلمين يحاولون أن يصوغوا الإسلام صياغة تناسب ما هو سائد الآن، إلا أن هذه كانت دائماً واحدة من علل الفكر الإسلامي في حالات الاستضعاف. لقد شهدنا عهوداً كان الناس هنا يعجبون جداً بالنازية، ويحاولون أن يزينوا الإسلام أحياناً بتصويره قريباً من معاني القيادة والإمارة فيها، وشهدنا بالطبع مرحلة الليبرالية اللادينية ومحاولات بعض المتفقهين أن يصوروا الإسلام لادينياً علمانياً أو أن يصوروا الإسلام رأسمالياً، ثم جاءت الفتنة الاشتراكية وراجت جداً قضية الاشتراكية الإسلامية، وأخيراً روجت الديمقراطية باسم التعددية الحزبية. كما أن كثيراً من الإسلاميين المخلصين جداً يحاولون أن يقولوا بأن الحزبية موجودة في الإسلام، وأن نصوص القرآن ضد الحزبية لا تعني رفضها. ولكن الذي يعبر عن التوحيد والذي يعبر عن النظرية التوحيدية السياسية هو نظام يقوم أولاً على الإيمان منطلقاً لسيادة الشريعة كدستور في الحياة السياسية العامة، وثانياً على الحرية رمزاً لعقيدة التوحيد، حيث ينبغي أن يكون كل فرد متجرداً لله، قائماً بالقسط لا تفتنه عصبية لحزب ولا لقبيلة، ولا تفتنه مصلحة ترهيب ولا ترغيب؛ فيدلي برأيه في الشأن العام، ويفعل فعله في الأمر والنهي والاختيار، وفي العزل. كما أن الاجراءات التي تجمع هذا الفعل الفردي، من إجراءات الشورى، وإجراءات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإجراءات المناصحة، تكون حرة بغير عصبية كتل حزبية، ولا أهواء أفراد ومجموعات في نظام الضغوط ومجموعات الضغط.

وبقدر ما يقترن مجتمع المسلمين بالإيمان بقدر ما تنتفي فيهم هذه الظواهر، وبقدر ما ينحطون بقدر ما تبرز فيهم هذه الظواهر العصبية الحزبية والأهلية والعشائرية والمصالح

والأهواء والترهيب والترغيب ليفسد عليهم نظامهم. ولكن هذا هو النظام المثالي الذي ينبغي أن يتطهر المسلمون سعياً إليه، وهو نظام تتبسط فيه اجراءات الشورى، وتنتهي تعقيداتها ما دام الناس يُقبلون بعد الاختلاف بصدر منشرح على البحث عن الحق ينتهي إلى إجماع. فقد يرضى الناس بشخص، ويكونون كلهم تقريباً في اتجاه واحد، ويقومون قومة رجل واحد، لينقذوا إرادتهم الاجماعية. هذه هي صورة العمل السياسي الآن، ومؤسساته كلها مركبة لتمثل هذه المؤسسة القضائية المستقلة لتحظى بسيادة وإرادة الشعب التي بإيمانها بإرادة الله تسود الشريعة. وفي المؤسسات المجلسية والانتخابية التي تعبر عن حرية كاملة لا يكون المال هو الحاكم في الانتخابات ولا العصبية ولا تزكية الذات وأهوائها، ولكن معايير أخرى هي نظم الشورى ونظم الإدارة التي تنفذ إدارة الشورى، وكل المؤسسات الأخرى تخدم هذه المبادئ السياسية العامة.

والسودان اليوم وهو يتقدم نحو الإسلام، يبدأ أولاً بإلغاء ما مضى لأن الدين يبدأ بالنفي، ثم يثبت العبادة لله سبحانه وتعالى، لأنه قبل الإيمان يكون الارتهان للمعبودين من دون الله. فالبداية هي تنظيف الساحة وطهارتها ونفي خبثها، ثم الصيرورة إلى ساحة العبادة والتوحيد والإيمان. والسودان يبدأ المشروع بنفي النظم القديمة، وبجمع السلطة وسلبها من أهواء البشر وصراعاتهم. والمرحلة الثانية هي بسط روح مناخ جديد، مناخ تربوي يهيئ المسلمين لأن يمارسوا الأدب الإسلامي والنية الإسلامية والالتزام بالنظام الإسلامي، وهذا أمر لا تجند له فقط النصوص التشريعية، ولا حتى المؤسسات الحكومية، ولكن ينبغي أن تجند له التربية الإيمانية. ومثال النظام السياسي الجديد ليس في النصوص ولا في أشكال المؤسسات، وإنما هو في جوهر المواقف النفسية والأعراف والتقاليد التي يعبر عنها من خلال الحركة الشعبية والإجرائية والمؤسسات السياسية. والإطار الذي يتجلى الآن هو إطار لا يمت للحكم العسكري، ولا إلى التعددية الحزبية المصطرعة، ولا إلى نظام وسائط مجموعة الحزب الواحد، بل هو نظام ائتمار بالمعروف، يجتمع له الناس في مواقع مختلفة محلية ومباشرة، ثم على الأصعدة الأعلى من ذلك بحرية وعفوية، ويجمعون في ظله كل كسبهم.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابراهيم، سعد الدين (محرر). **المجتمع والدولة في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك**. تحقيق وتعليق وترجمة حامد عبد الله ربيع. القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠ ـ ١٩٨٣. ٢ج.

ابن عاشور، محمد الطاهر (الشيخ). **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ.

ابن كثير القرشي، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، وهو التفسير المشهور بتفسير أبي الفداء وبتفسير ابن كثير. القاهرة: مكتبة مصر، [د.ت.].

أبو رمان، بشير. **الحركة الإسلامية والبرلمان: عرض ومناقشة لآراء عدد من كبار الدعاة وقادة الفكر الإسلامي المعاصرين**. السلط: أبو رمان، ١٩٩١.

أبو المجد، كمال. **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.

الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود. دمشق: منشورات مكتب الإرشاد، ١٩٨٤. ٥ ج.

أدونيس [وآخرون]. **الإسلام والحداثة: ندوة مواقف**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٠.

الإسلام والتجربة السودانية. [د.م.]: دار كردفان، [د.ت.]. (منشورات الأمة)

الأفندي، عبد الوهاب. **الثورة والإصلاح السياسي في السودان**. لندن: منتدى ابن رشد، ١٩٩٥.

الأنصاري، عبد الحميد اسماعيل. **الشورى بين التأثير والتأثر**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.

الأيوبي، نزيه نصيف. **العرب ومشكلة الدولة**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

بادي، برتراند. **الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام**. ترجمة لطيف فرج. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

بدر، أحمد عبد الفتاح. **مفهوم الشورى في أعمال المفسرين**. [د.م.: د.ن.، د.ت.].

البدوي، اسماعيل. **دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦.

بريلو، مارسيل وجورج ليسكييه. **تاريخ الأفكار السياسية**. نقله إلى العربية عفيف شمس الدين. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

البشري، طارق. **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢.

ـــــ. **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢: مراجعة وتقديم جديد**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.

بن نبي، مالك. **القضايا الكبرى**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩١.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. الطبعة الشرعية. الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠.

ـــــ. **منبر الجمعة: مجموعة أحاديث الجمعة المنشورة بجريدة الإخوان المسلمون اليومية**. الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨.

بوجدرة، رشيد. **الفيس تاريخ الدم**. مراكش: منشورات تواصلات، ١٩٩٤.

بودون، ر. وف. بوريكو. **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**. ترجمة سليم حداد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

بورجا، فرانسوا. **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**. ترجمة لورين زكرى. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢.

بيومي، زكريا سليمان. **الإخوان المسلمون: بين عبد الناصر والسادات من المنشية إلى المنصة، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٧.

الترابي، حسن. **الإيمان وأثره في حياة الإنسان**. ط ٢. [د.م.]: منشورات العصر الحديث، ١٩٨٤.

ـــــ. **تجديد الفكر الإسلامي**. ط ٢. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

ـــــ. **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**. ط ٢. الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩١.

ـــــ. **الصلاة عماد الدين**. الكويت: دار القلم، ١٩٧٧.

ـــــ. **فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج**. الدوحة: [د.ن.]، ١٤٠٨هـ. (كتاب الأمة)

ـــــ. **نظرات في الفقه السياسي**. [د.م.]: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، [د.ت.].

التسخيري، محمد علي. **حول مواد الدستور الاسلامي في مواده العامة**. طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٧.

تفسير المنار. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٠.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحقيق معن زيادة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

ـــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط ٤. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

ـــــ. **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ـــــ. ـــــ. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

جدعان، فهمي. **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٥.

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. ترجمة المنجي الصيادي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (السياسة والمجتمع)

الجندي، أنور. **الإخوان المسلمون في ميزان الحق**. [د.م.: د.ن.]، ١٩٤٦.

جنينة، نعمة الله. **تنظيم الجهاد، هل هو البديل الإسلامي في مصر؟**. القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٨.

الحامدي، محمد الهاشمي. **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس**. ط ٢. الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.

حرب الخليج: وثائق إسلامية. الدار البيضاء: جمعية الجماعة الإسلامية، ١٩٩١. (سلسلة منشورات جمعية الجماعة الإسلامية؛ ٥)

الحركات الإسلامية في لبنان. بيروت: [د.ن.، د.ت.].

حسن، خالد. **إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي**. تونس: دار البراق، ١٩٩٠.

حسين، محمد محمد. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**. بيروت: دار الإرشاد، ١٩٧٠. ٢ ج.

حلمي، محمود. **نظام الحكم الإسلامي، مقارناً بالنظم المعاصرة**. ط ٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣.

حمروش، أحمد. **قصة ثورة ٢٣ يوليو**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨. ٥ ج.

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمة كريم عزقول. ط ٤. بيروت: دار النهار، ١٩٨٦.

خالد، خالد محمد. **لو شهدت حوارهم.. لقلت**. القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

خالد، منصور. **الفجر الكاذب: نميري وتحريف الشريعة**. القاهرة: دار الهلال، [د. ت.].

الخالدي، محمود عبد المجيد. **نقض النظام الديمقراطي**. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤.

خلاف، عبد الوهاب. **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**. القاهرة: مكتبة الأنصار، ١٩٧٧.

داية، جان. **الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة**. لندن: دار سوراقيا للنشر، ١٩٨٨.

الدرديري، هانئ. **نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩١.

الدرويش، قصي صالح (محاور). **راشد الغنوشي**. الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٣. (سلسلة الحوار؛ ١٠)

دياب، محمد حافظ. **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

رمضان، عبد العظيم. **الإخوان المسلمون والتنظيم السري**. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

ـــــ. **جماعات التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.

روا، أوليفيه. **تجربة الإسلام السياسي**. ترجمة نصير مروة. لندن: دار الساقي، ١٩٩٤.

رواجية، أحمد. **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**. تعريب خليل أحمد خليل. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣. (الدراسات الاجتماعية والسياسية)

رودنسون، مكسيم. **الإسلام والرأسمالية**. ترجمة نزيه الحكيم. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

زكي، محمد شوقي. **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٤.

زهمول، ابراهيم. **الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية**. [د.م.: د.ن.، د.ت.].

سارة، فايز. **دراسات في الإسلام السياسي**. دمشق: دار مشرق ـ مغرب، ١٩٩٤.

السعيد، رفعت. **حسن البنا.. متى؟ وكيف؟ ولماذا؟**. ط ٩. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٩٠. (كتاب الأهالي)

سعيد، عبد الكريم قاسم. **الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥.

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

سمارة، إحسان. **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط ٢. بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١.

سميع، صالح حسن. **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

السنهوري، عبد الرزاق أحمد. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ترجمة نظرية الخلافة الجديدة نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

السيد، رضوان. **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤.

السيد، مصطفى كامل (محرر). **التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي**. تأليف مجموعة من الباحثين. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٩.

سيد أحمد، رفعت. **الدين والدولة والثورة**. القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٨٩.

السيسي، عباس. **في قافلة الإخوان المسلمين**. الاسكندرية: دار القبس، [د.ت.].

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**. تحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي والشيخ محمد العثماني. بيروت: دار القلم، ١٩٨٦.

شادي، صلاح. **صفحات من التاريخ**.

الشامي، أحمد محمد. **رياح التغيير في اليمن**. جدة: المطبعة العربية، ١٩٨٤.

الشاوي، توفيق محمد. **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٤.

ـــــ. **فقه الشورى والاستشارة**. ط ٢. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢.

شايغان، داريوش. **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا**. لندن: دار الساقي، ١٩٩١.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام والحداثة**. ط ٢. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١.

شريف، البشير بن الحاج عثمان. **أضواء على تاريخ تونس الحديث، ١٨٨١ ـ ١٩٢٤**. تونس: دار بوسلامة، ١٩٨١.

شفيق، منير. **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**. تونس: دار البراق، ١٩٨٩.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. **رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلاطين**. دراسة وتحقيق حسن محمد الظاهر محمد. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، ١٩٩٢.

الشيشاني، عبد الوهاب عبد العزيز. **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة**. [د.م.]: مطابع الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٠.

صالح، حافظ. **الديمقراطية وحكم الإسلام فيها**. ط ٣. بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢.

الصاوي، صلاح. **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الإعلام الدولي، ١٩٩٣.

الصديق، يوسف. **المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠.

ضريف، محمد. **الإسلام السياسي في الوطن العربي**. ط ٢. الرباط: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي؛ مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٢.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٥.

طبلية، القطب محمد القطب. **الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الابريز في تلخيص باريز**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

العباسي، محمد. **السلطة والحركة الإسلامية في الجزائر**. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

عبد الله، عبد الحكيم حسن محمد. **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة**. القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٧٤.

عبد الجبار، فالح. **الدولة، المجتمع والتحول الديمقراطي في العراق**. القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٥.

ـــــ. **معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

عبد الحليم، محمود. **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل**. الإسكندرية: دار الدعوة، [١٩٧٩]. ج ١: ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. دراسة ووثائق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢. (دراسات تاريخية)

عبد السميع، عمرو. **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢.

عبد الكريم، خليل. **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥.

عبد الملك، أنور. **الفكر العربي في معركة النهضة**. إعداد بدر الدين عرودكي. ط ٢. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨.

عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**. تحقيق عاطف العراقي. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧.

العبيدي، عوني جدُّوع. **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن وفلسطين، ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠م: صفحات تاريخية**. عمّان: العبيدي، ١٩٩١.

ـــــ. **جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية، ١٣٦٧ ـ ١٩٤٨**. عمّان: [د. ن.]، ١٩٩٣.

عثمان، محمد فتحي. **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. ط ٣. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤.

العزاوي، قيس خزعل. **الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: دار الرازي، ١٩٩٢.

العشماوي، محمد سعيد. **الخلافة الإسلامية**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠.

العضودي. **المواقف**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٧.

العظمة، عزيز. **التراث بين السلطان والتاريخ**. الدار البيضاء: [د. ن.]، ١٩٨٧. (عيون المقالات)

ـــــ. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

علي، حيدر ابراهيم. **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً**. ط ٢. الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٩١. (مركز الدراسات السودانية؛ ١)

ـــــ [وآخرون]. **الأستاذ محمود محمد طه: رائد التجديد الديني في السودان**. الدار البيضاء: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٢. (سلسلة أعلام التنوير والتاريخ السوداني؛ ١)

عمارة، محمد. **العلمانية ونهضتنا الحديثة**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦.

عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

عياشي، احميدة. **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**. الجزائر: دار الحكمة، ١٩٩٢.

غانم، ابراهيم البيومي. **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢.

الغزالي، محمد. **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية**. القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدين والدولة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

الغنوشي، راشد. **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس**. الكويت: دار القلم، ١٩٨٩. (مقالات في فكر الحركة؛ ٢)

ــــــ. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

ــــــ. **المرأة المسلمة في تونس**. ط ٢. الكويت: دار القلم، ١٩٩٣.

فضل الله، محمد حسين (العلامة). **الحركة الإسلامية... هموم وقضايا**. بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠.

فضل الله، مهدي. **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤.

فكر المسلم المعاصر، ما الذي يشغله؟. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢.

الفنجري، أحمد شوقي. **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.

القرضاوي، يوسف. **الحل الإسلامي.. فريضة وضرورة**. ط ١٤. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

ــــــ. **من هدى الإسلام: فتاوى معاصرة**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. ط ٩. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠. ٣ ج في ٦.

ــــــ. **معالم في الطريق**. ط ٨. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠.

ــــــ. ــــــ. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨.

ــــــ. ــــــ. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢.

ــــــ. **نحو مجتمع إسلامي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

قطب، محمد. **جاهلية القرن العشرين**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠.

كاريه، أوليفيه. **في ظلال القرآن: رؤية استشراقية فرنسية**. ترجمة محمد رضا عجاج. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٣.

الكنز، علي. **حول الأزمة: ٥ دراسات حول الجزائر والعالم العربي**. الجزائر: دار بوشان للنشر، ١٩٩٠.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**. تحقيق ودراسة محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥.

الكيلاني، موسى زيد (محرر). **الحركات الإسلامية في الأردن**. عمّان: دار البشير، ١٩٩٠.

لاغا، علي محمد. **الشورى والديمقراطية: بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظرية**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

مبروك، محمد ابراهيم. **تزييف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامي المستنير**. القاهرة: دار ثابت، ١٩٩١.

ـــــ. **مواجهة المواجهة**. القاهرة: دار ثابت، ١٩٩٤.

متياس، ميشيل. **هيجل والديمقراطية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٠.

محمد، محسن. **من قتل حسن البنا**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

مركز الدراسات الحضارية. **الأمة في عام: تقرير حولي عن الشئون السياسية والاقتصادية العربية، ١٩٩١ ـ ١٩٩٢**. تقديم أحمد كمال أبو المجد. القاهرة: المركز، ١٩٩٣.

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام. **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٣**. المشرف ورئيس التحرير السيد يسين. القاهرة: المركز، ١٩٩٤.

ـــــ. **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٤**. القاهرة: المركز، ١٩٩٥.

المشروع الإسلامي السوداني: قراءات في الفكر والممارسة. تأليف مجموعة من الباحثين. ط ٢. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٥.

مشيدلوف، ميران. **الدين في العالم اليوم**. ترجمة جمال السيد. القاهرة: دار العالم الجديد، ١٩٩٠.

مصطفى، نيفين عبد الخالق. **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي**. القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥.

مصطفى، هالة. **الإسلام السياسي في مصر: من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢.

ـــــ. **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك**. القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٥.

مفتي، محمد أحمد وسامي صالح الوكيل. **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة**. الدوحة: [د.ن.]، ١٤١٠هـ. (كتاب الأمة)

المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين: لماذا الإسلام؟ كيف نفهمه؟. صياغة صلاح الدين الجورشي، محمد القوماني وعبد العزيز التميمي. تونس: دار البراق للنشر، ١٩٨٩.

مكي، حسن. **حركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٤ ـ ١٩٦٥**. الخرطوم: معهد الدراسات الافريقية الآسيوية، ١٩٨٢.

المهدي، أمين. **الجزائر بين العسكريين والأصوليين**. القاهرة: الدار العربية، ١٩٩٢.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٤.

مورو، محمد. **الحركة الإسلامية في مصر من ١٩٢٨ إلى ١٩٩٣: رؤية من قرب**. القاهرة: الدار المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

موصللي، أحمد. **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي (نظريات المعرفة والدولة والمجتمع)**. [بيروت]: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

النبهاني، تقي الدين. **الشخصية الإسلامية**. القدس: منشورات حزب التحرير، [د.ت.].

ـــــ. **نظام الحكم في الإسلام**. ط ٢. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣.

النحوي، عدنان علي رضا. **الشورى لا الديمقراطية**. القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥.

نظام الدين، عرفان. **حوارات على مستوى القمة**. [د.م.]: منشورات المؤسسة العربية الأوروبية للصحافة والنشر، [د.ت.].

النفيسي، عبد الله فهد. **الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق**. [د.م.: د.ن.، د.ت.].

ـــــ (محرر). **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

الهرماسي، عبد اللطيف. **الحركة الإسلامية في تونس**. تونس: دار بيرم للنشر، ١٩٨٥.

الهضيبي، حسن اسماعيل. **دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**. ط ٢. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، [د.ت.].

هلال، علي الدين [وآخرون]. **تجربة الديمقراطية في مصر، ١٩٧٠ ـ ١٩٨١**. ط ٢. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٢.

ـــــ. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤)

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

وصفي، مصطفى كمال. **النظام الدستوري في الإسلام**.

وناس، المنصف. **الدولة والمسألة الثقافية في تونس: بحث في السياسة الثقافية**. بيروت: دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨. (المسألة الثقافية في المغرب العربي؛ الكتاب ١)

ويلز، هربرت جورج. **معالم تاريخ الإنسانية**. ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. ط ٤. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

يكن، فتحي. **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**. ط ٤. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

يوسف، السيد. **الاخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟**. القاهرة: دار المحروسة، ١٩٩٤. (كتاب المحروسة).

ج ١: **حسن البنا وبناء التنظيم**.

ج ٣: **الجماعة والعنف**.

يونس، شريف. **سيد قطب والأصولية الإسلامية**. القاهرة: دار طيبة، ١٩٩٥.

دوريات

أبو المجد، كمال. «الديمقراطية والشورى.» **العربي**: العدد ٢٥٧، نيسان/ابريل ١٩٨٠.

الاتحاد الاشتراكي (المغرب): ١٩٩١/١٢/٣٠.

أحمد، زكي. «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٤، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٢.

الاخوان المسلمون: ٢٨ آذار/مارس ١٩٣٥.

أدهم، خليفة. «خريطة حركات الإسلام السياسي في الجزائر.» **السياسة الدولية**: السنة ٢٨، العدد ١٠٧، كانون الثاني/يناير ١٩٩٢.

اسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: رؤية من خلال الحدث الجزائري: ورقة نقاش خلفية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٧٠، نيسان/ابريل ١٩٩٣.

الأمين، محمد حسن. في مجلة: **العالم**: السنة ٩، العدد ٤١٧، شباط/فبراير ١٩٩٢.

الانقاذ الوطني (السودان): ١٩٩١/٤/٢٥.

أومليل، علي. «مفهوم الدولة في الإسلام.» **الشرق الأوسط**: ١٩٩٢/٥/٢٨.

بابا، هومي. في: **الوسط**: ٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣.

باجالي، جون والأمين الغانمي. في: **القدس العربي**: ٢٨ ـ ١٩٩١/١٢/٢٩.

باروت، محمد جمال. «الأصولية الإسلامية السائدة: مدخل مقاربة وتحليل.» **الفكر الديمقراطي**: العدد ٨، خريف ١٩٨٩.

البلاغ: ١٨/١٢/١٩٩١.

البنا، جمال. «حوار في الديمقراطية.» **البيان** (لندن): العدد ٥٨، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢.

بوزيد، بومدين. «دولة الخلافة عند عباس مدني، دولة مؤسسات أم دولة فقهاء.» **المسار المغاربي** (الجزائر): ١٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١.

بيرك، جاك. «ملف الأصولية.» **الوسط**: ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣.

الترابي، حسن. «أولويات التيار الإسلامي لثلاث عقود قادمة.» **منبر الشرق**: العدد ١، آذار/مارس ١٩٩٢.

ــــــ. «الشورى والديمقراطية: اشكالات المصطلح والمفهوم.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/مايو ١٩٨٥.

ــــــ. في حديث خاص مع مجلة: **الحرس الوطني**: آب/اغسطس ١٩٩٠.

«الترابي يحاور الغرب.» نقله من الانكليزية غسان رملاوي؛ قدم له ميشال نوفل. **شؤون الأوسط**: العدد ١٠، تموز/يوليو ١٩٩٢.

التسخيري، محمد علي (الشيخ). في مقابلة في مجلة: **العالم**: آب/اغسطس ١٩٩٤.

جابر، حسن. في: **المنطلق** (لبنان): العدد ١٠٦، شتاء ١٩٩٤.

حامد، التيجاني عبد القادر. «السودان وتجربة الانتقال للحكم الإسلامي.» **قراءات سياسية**: السنة ٢، العدد ٣، صيف ١٩٩٢.

الحوادث (لبنان): ١٢ نيسان/ابريل ١٩٩٦.

«حوار مع د. حسن الترابي.» **قراءات سياسية**: السنة ٢، العدد ٣، صيف ١٩٩٢.

الحياة: ٢٩/١١/١٩٩٣؛ ١٣/٧/١٩٩٥؛ ٣/٦/١٩٩٦، و٤/٦/١٩٩٦.

خاشقجي، جمال أحمد. «قصة أحداث انتهت في محكمة بليدة.» **الحياة**: ١٥/٧/١٩٩٢.

الخرطوم: ٢٩/٢/١٩٩٦، و٢٥/٣/١٩٩٦.

دانيال، جان. «أفخاخ الديمقراطية السبعة في الجزائر.» **لونوفيل أوبزرفاتوار**: عدد خاص، ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٩٢. نقلاً عن ترجمة صحيفة: **القدس العربي**: ٢٥ ـ ٢٦/١/١٩٩٢.

دحماني، مصطفى. «الأصولية في الجزائر: متى، كيف، لماذا؟» **دراسات عربية**: السنة ٢٨، العدد ٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١.

الدرويش، قصي صالح. «التنافس الشخصي والاتهامات المتبادلة داخل النظام أثرت على المصداقية.» **الشرق الأوسط**: ٢٩/١٢/١٩٩١.

دونر، فرد. «تكون الدولة الإسلامية.» **الاجتهاد**: السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١.

الراية: ٢٩/ ٤/ ١٩٨٩، و٣٠/ ٤/ ١٩٨٩.

زيدان، أحمد عبد القوي. «الحكم.. والاخوان المسلمون «البطل.. والدوبلير».» **اليسار**: العدد ٦٤، حزيران/ يونيو ١٩٩٥.

سارة، فايز. «الحركة الإسلامية في فلسطين: وحدة الايديولوجيا وانقسامات السياسة.» **المستقبل العربي**: السنة ١٢، العدد ١٢٤، حزيران/ يونيو ١٩٨٩.

سبيلا، محمد. «المقاربات الفكرية والسياسية والنفسية لظاهرة التطرف الديني في العالم العربي.» **الحياة**: ١٩/ ٣/ ١٩٩٢.

السعيد، رفعت. «مصر: محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسي.» **قضايا فكرية**: الكتابان ١٣ ـ ١٤، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٣.

ـــــ [وآخرون]. «الحركات السياسية الإسلامية في مصر (ندوة).» **النهج**: السنة ٦، العدد ٢٥، ١٩٨٩.

السعيد، محمد (الشيخ). في صحيفة: **المنقذ**: ١/ ١٢/ ١٩٩١.

السفير: ٧/ ٩/ ١٩٩٣.

سلام، محمد شكري. «معالم في الطريق: بيان من أجل حركة الجهاد.» **اختلاف** (المغرب): السنة ١، العدد ٢، أيلول/ سبتمبر ١٩٩١.

السودان الحديثة: ١٥/ ١/ ١٩٩١.

«سيف الإسلام البنا لـ «الوسط»: الاخوان لن يعودوا إلى التوابيت.» حاوره في القاهرة محمد صلاح. **الوسط**: ٧ ـ ١٣ آب/ اغسطس ١٩٩٥.

الشرق الأوسط: ٢٩/ ١٢/ ١٩٩٢؛ ٢٥/ ٤/ ١٩٩٣؛ ١٤/ ٥/ ١٩٩٣، ١٤/ ٢/ ١٩٩٤، و١٤/ ٥/ ١٩٩٥.

شعبان، عبد الحسين. «الدولة العراقية وظاهرة العزل السياسي.» **الحياة**: ٣/ ٦/ ١٩٩٦.

الشناوي، فهمي. في: **العالم**: العدد ٣٨٠، أيار/ مايو ١٩٩١.

صالح، هاشم. «الفكر العربي المعاصر ومسألة «الحركات الأصولية»: محاولة ايضاح.» **الوحدة**: السنة ٨، العدد ٩٦، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢.

الطوزي، محمد. «الإسلام والدولة في المغرب العربي: المغرب، الجزائر، تونس.» **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**: السنة ٤، العددان ١٣ ـ ١٤، ١٩٩١ ـ ١٩٩٢.

ـــــ. «الحركة الإسلامية الجزائرية.» **آفاق** (المغرب): العددان ٥٣ ـ ٥٤، آذار/ مارس ١٩٩٣.

عبد الجبار، فالح. «حول الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة: نماذج من بلدان عربية وإيران وباكستان.» **الفكر الديمقراطي**: العدد ٨، خريف ١٩٨٩.

ـــــ. «عباس مدني: مصادر وعيه وبرنامج جبهته.» **الحياة**: ٢٦/ ٢/ ١٩٩٢.

عبد الجبار، محمد. «غائية وغير محايدة الدولة الإسلامية هي التعبير الأساسي عن سلطان المجتمع القائم على أساس الشريعة.» **النور** (لندن): السنة ٤، العدد ٤٠، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤.

عطا، عبد الخبير محمود. «الحركة الإسلامية وقضية التعددية السياسية: المواقف والمحددات والتحولات: إطار التحليل ورؤية أولية.» **المجلة العربية للعلوم السياسية**: العددان ٥ ـ ٦، نيسان/ ابريل ١٩٩٢.

علي، حيدر ابراهيم. «الحداثة المعكوسة في الفكر الاسلاموي: نموذج الترابي والغنوشي وعبد السلام ياسين.» **قضايا فكرية**: الكتابان ١٥ ـ ١٦، حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ١٩٩٥.

غانم، ابراهيم البيومي. «مفهوم «الدولة الإسلامية» المعاصرة في فكر حسن البنا.» **الاجتهاد**: السنة ٤، العدد ١٤، شتاء ١٩٩٢.

ـــــ [وآخرون]. «ندوة المستقبل العربي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: المناقشات.» أعد ورقة العمل سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل؛ أدار الحوار أحمد صدقي الدجاني؛ أعد تقرير الندوة محمد صفي الدين خربوش. **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٧٠، نيسان/ ابريل ١٩٩٣.

الغنوشي، راشد. «إقصاء الشريعة والأمة: تداعيات خوف الفتنة.» **المنطلق**: العدد ١١٠، شتاء ١٩٩٥.

«فضل الله: الحكم الإسلامي ليس حكماً إلهياً مطلقاً بالمعنى الغربي.» مقابلة أجراها قاسم قصير. **النور**: السنة ٤، العدد ٤٠، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤.

القدس: ١٤/ ٧/ ١٩٩٤.

القدس العربي: ٩/ ١/ ١٩٩٢؛ ١٧/ ٣/ ١٩٩٢؛ ١٩/ ٥/ ١٩٩٢، و١٢/ ١٠/ ١٩٩٢.

كوثراني، وجيه. «رشيد رضا والدولة العثمانية ومسألة الخلافة: الفقيه والسلطة.» **الوحدة**: السنة ٤، العددان ٤٦ ـ ٤٧، تموز/ يوليو ـ آب/ اغسطس ١٩٨٨.

كيبل، جيل. في مقابلة في: **الحياة**: ٥/ ٥/ ١٩٩٥.

لمشيشي، عبد الرحيم. «صعود الحركة الإسلامية الراديكالية كقوة في العالم العربي: العوامل المفسرة والرهانات السياسية.» **آفاق**: العددان ٥٣ ـ ٥٤، آذار/ مارس ١٩٩٣.

لواساني، أحمد. «موقع الإمام علي في دولة الإسلام.» **الغدير**: العددان ١٠ ـ ١١، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠.

مبروك، محمد ابراهيم. «الفكر الإسلامي السياسي لم يعرف الفصل بين السلطات: السلطة في الدولة الإسلامية يملكها من يطبق أحكام الشريعة.» **النور**: السنة ٤، العدد ٤٠، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤.

الجزيرة العربية (لندن): السنة ٣، العدد ٢٩، حزيران/يونيو ١٩٩٣.

المجتمع (الكويت): ١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨، والعدد ٩٢٢، ١٩٨٩.

المديرس، فلاح. «التجمعات السياسية الكويتية (مرحلة ما بعد التحرير).» **السياسة الدولية**: السنة ٢٩، العدد ١١٤، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٣.

المستقلة (لندن): ٣٠/٥/١٩٩٤.

مسعد، نيفين عبد المنعم. «جدلية الاستبعاد والمشاركة: مقارنة بين جبهة الانقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الاخوان المسلمين في الأردن.» **المستقبل العربي**: السنة ١٣، العدد ١٤٥، آذار/مارس ١٩٩١.

مشهور، مصطفى. في: **الدعوة**: آب/اغسطس ١٩٨١.

المنطلق: العدد ١١٠، شتاء ١٩٩٥.

المنقذ: ٢٢/١٢/١٩٩١، و١٨/١/١٩٩٢.

الناصري، محمد علي. «اسلاميو الجزائر: جذور وتحديات.» **الحياة**: ٢٦/٨/١٩٩٢.

ناؤومكين، فيتالي. في: **الوسط**: ١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣.

النذير: ٣٠ ربيع الأول ١٣٥٧هـ.

النور: العدد ٤٨، أيار/مايو ١٩٩٥.

نويهض، وليد. «هل في الإسلام نظرية عن الدولة؟ نعم، شرط استبعاد النموذج الغربي.» **الحياة**: ٢/٥/١٩٩٢.

الهضيبي، محمد مأمون. في حوار في مجلة: **العالم**: العدد ٥٣٤، أيلول/سبتمبر ١٩٩٥.

هويدي، فهمي. «الإسلام والديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٦، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢.

ـــــ. «الداخلية والناس.» **الأهرام**: ١٥/١٢/١٩٨٧.

ـــــ. «الشورى والديمقراطية.» **الأهرام**: ١٤/٣/١٩٩١.

الوحدة (اليمن): ٧/٤/١٩٩٣.

الوسط: ٢٢ أيار/مايو ١٩٩٥.

الوطن العربي: ١٤ نيسان/ابريل ١٩٨٩، و٢٧ نيسان/ابريل ١٩٩٠.

يتيم، محمد وشعيد شبار. «الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة تطبيقية.» **آفاق**: العددان ٥٣ ـ ٥٤، آذار/مارس ١٩٩٣.

ندوات، مؤتمرات

التحولات الديمقراطية في الوطن العربي: أعمال الندوة المصرية ـ الفرنسية الثالثة. القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٣.

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٥.

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩.

الدين في المجتمع العربي (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٩٢.

مؤتمر إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي، القاهرة، ٢٩ شباط/فبراير ـ ٣ آذار/مارس ١٩٩٦.

المؤتمر القومي ـ الإسلامي الأول: وثائق ومناقشات وقرارات المؤتمر الذي عقد في بيروت خلال جمادى الأولى ١٤١٥هـ ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٤م. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

El-Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan.* London: Grey Seal Books, 1991. (Grey Seal Islamic Studies)

Dekmejian, Richard Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World.* Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1982. (Contemporary Issues in the Middle East)

Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989. (Cornell Paperbacks)

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought.* Austin, Texas: University of Texas Press, 1991.

Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality.* New York: Oxford University Press, 1992.

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* Chicago, Ill.: University of Chicago Press; New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.). *Fundamentalism Observed.* A Study Conducted by the American Academy of Arts and Sciences.

Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1991. (Fundamentalism Project; v. 1)

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers.* London: Oxford University Press, 1969. (Middle Eastern Monographs; no. 9)

Paullapilly, Cyriac K. (ed.). *Islam in the Contemporary World.* Notre Dame, Indiana: Cross Road Books, 1980.

Piscatori, James P. (ed.). *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis.* Chicago, Ill.: American Academy of Arts and Sciences, 1991.

Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction.* London: Hutchinson, 1978.

Smith, Wilfred Cantwell. *On Understanding Islam: Selected Studies.* The Hague; New York: Mouton, ©1981. (Religion and Reason; 19)

Tamimi, Azzam (ed.). *Power-Sharing Islam?.* London: Liberty for Muslim World Publications, 1993.

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State.* London: I. B. Tauris, 1993.

Periodicals

Guardian: 11/6/1991.

Hadar, Leon T. «What Green Peril?.» *Foreign Affairs:* vol. 72, no. 2, Spring 1993.

«Islam, Democracy, the State and the West.» Summary of a lecture and round-table discussion with Hasan Turabi, prepared by Louis J. Cantori and Arthur Lowrie. *Middle East Policy:* vol. 1, no. 3, 1992.

Krasner, Stephen D. «Approaches to the State: Alternative Conceptions and Historical Dynamics.» *Comparative Politics*: vol. 16, no. 2, January 1984.

Miller, Judith. «The Challenge of Radical Islam.» *Foreign Affairs:* vol. 72, no. 2, Spring 1993.

Rosenthal, Erwin Isak. «The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice.» *Der Islam*: vol. 50, April 1973.

Sudanow: March 1995.

Papers

Barghouti, Iyad. «The Political Role of Islamists in Jordan and the Palestinian Occupied Territories.» (1993, mimeo).



فهرس

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)